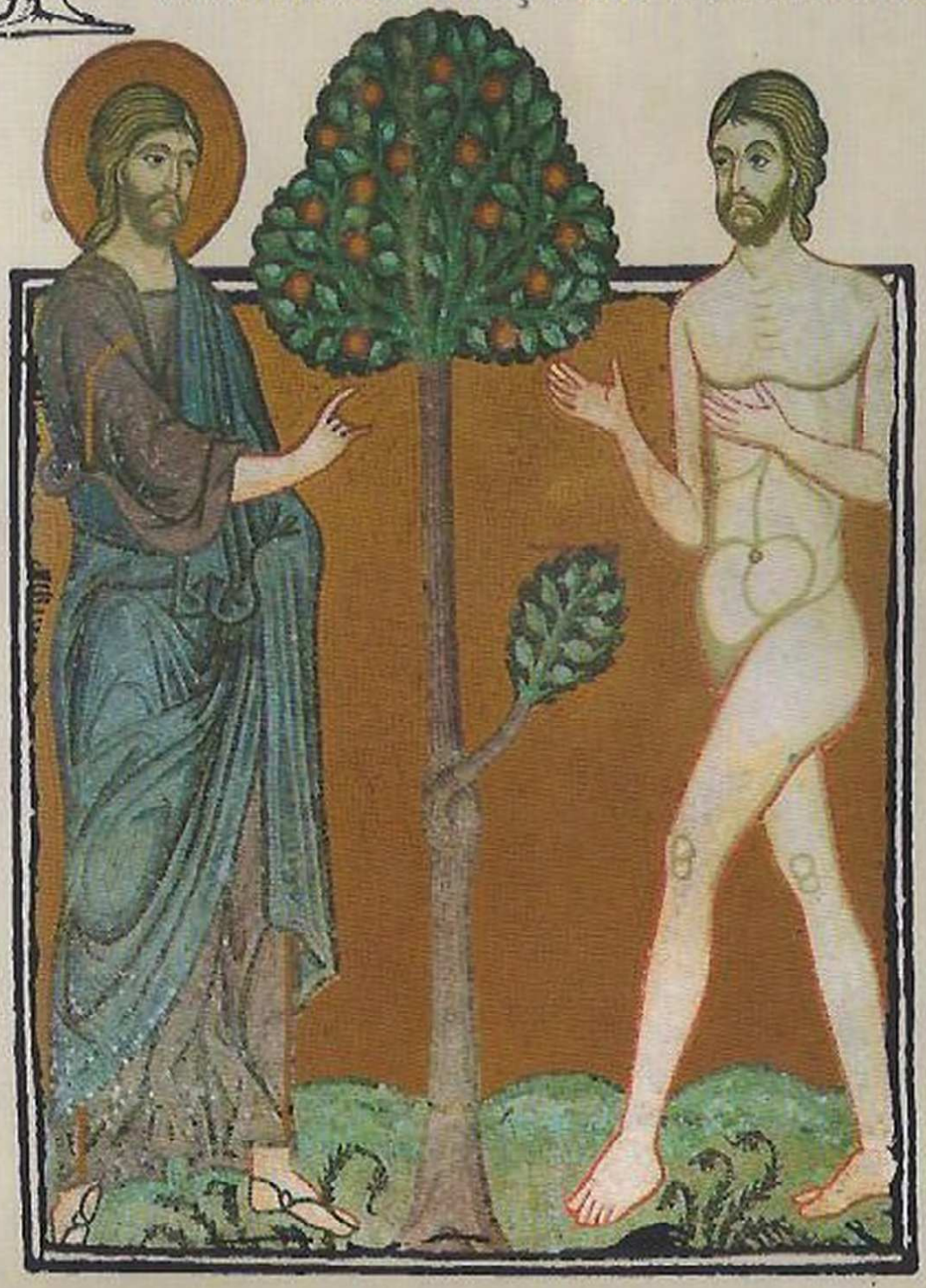
JEAN-CLAUDE LARCHET

INCONŞTIENTUL SPIRITUAL

Adâncul neştiut al inimii



JEAN-CLAUDE LARCHET

INCONŞTIENTUL SPIRITUAL
sau
Adâncul neştiut al inimii

Redactor: Elena Marinescu

Consilier specialitate: Dana Şerban (psiholog)

Coperta: Mona Velciov

Traducerea a fost făcută după originalul în limba franceză: Jean-Claude Larchet, *L'inconscient spirituel,* Les Éditions du Cerf, Paris, 2005.

© Les Éditions du Cerf
© Editura Sophia, pentru prezenta ediţie

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
LARCHET, JEAN-CLAUDE
Inconştientul spiritual sau Adâncul neştiut al inimii /
Jean-Claude Larchet; în româneşte de Marinela Bojin.
– Bucureşti: Editura Sophia, 2009
ISBN 978-973-136-154-3

I. Bojin, Marinela (trad.)

JEAN-CLAUDE LARCHET

Inconștientul spiritual

sau

Adâncul neștiut al inimii

În românește de Marinela Bojin

editura Σοφία

București

CUVÂNT ÎNAINTE

Această carte este un răspuns la cererile primite din multe părți de a-mi dezvolta concepția referitoare la relațiile existente între bolile mintale și bolile spirituale, de a preciza noțiunea de „inconștient spiritual", folosită în scrierile mele anterioare, și de a pune bazele unei psihoterapii creștine care să se inspire din bogata experiență a „îngrijirii sufletelor", dobândită de-a lungul veacurilor de Tradiția ortodoxă.

Volumul cuprinde, într-o formă dezvoltată, mai multe conferințe și comunicări prezentate în cadrul unor colocvii sau al unor congrese internaționale.

În cursul dezbaterilor din cadrul unor reuniuni la care au luat parte psihologi, psihiatri și psihoterapeuți creștini aparținând diverselor „școli", dar și teologi și filosofi, a ieșit la iveală faptul că utilizarea de către psihoterapeuții creștini, în cazul pacienților creștini, a unor psihoterapii ale căror fundamente și metode sunt străine de principiile și practicile creștinismului este problematică. Acest subiect constituie astăzi în Grecia, încă de mai mulți ani, un obiect de controversă și tensiuni majore. Opoziția cea mai vie se manifestă între cei care cred că psihoterapiile au un statut echivalent cu cel al altor ramuri ale medicinii, constituind așadar o sferă autonomă în raport cu religia, și cei care consideră că tradiția ascetică ortodoxă și practica părinției duhovnicești, așa cum o aflăm în Bise-

rica Ortodoxă, oferă mijloace adecvate pentru a trata tulburările psihice, făcând inutil recursul la psihoterapii.

Tensiunile și dezbaterile sunt mult mai puțin acerbe în lumea catolică și în cea protestantă. Pe de o parte, pentru că în Apus psihoterapiile sunt practicate de mai multe decenii, astfel încât discuțiile suscitate de introducerea lor nu mai sunt de strictă actualitate. Integrarea psihanalizei, de altfel, a fost favorizată de entuziasmul excesiv produs în chiar sânul clerului, în anii '60 ai secolului trecut, de moda științelor umaniste. Pe de altă parte, nici în catolicism, nici în protestantism nu există o tradiție ascetică elaborată și metodică ori o practică a părinției duhovnicești, analoge celor existente în lumea ortodoxă, care să-și revendice o funcție psihoterapeutică, inclusă în funcția lor spirituală. La aceasta s-ar putea adăuga constatările făcute de sociologi referitor la faptul că absența spovedaniei în protestantism și dezafectarea sau trecerea ei de la o formă personală la una colectivă în catolicism au favorizat într-o anumită măsură dezvoltarea psihanalizei și a psihoterapiilor în zonele de influență ale acestor două religii.

Și totuși, în ciuda acestei stări de fapt, chiar în Occident, diverse publicații n-au încetat, de-a lungul timpului, până în zilele noastre, de a pune întrebări în legătură cu compatibilitatea anumitor forme de psihoterapie – îndeosebi a psihanalizei și a psihologiei analitice – cu principiile creștinismului, mai ales cu cele antropologice.

Oricare ar fi concluziile acestor dezbateri, suntem siliți să recunoaștem că, prin implicațiile lor antropologice atât la nivelul fundamentelor teoretice, cât și la cel al aplicațiilor practice, psihoterapiile constituie în mod special o problemă pentru creștinism, spre deosebire de

terapiile medicale care au un statut științific recunoscut și incontestabil, cum sunt neurologia și psihiatria.

În lumea creștină au fost adoptate diverse psihoterapii pentru calitatea lor de a fi metode deja constituite, așadar tocmai bune de întrebuințat. Aceste psihoterapii și-au avut apărătorii și detractorii lor, dar nu a existat un efort consecvent pentru a dezvolta o psihoterapie creștină sau cel puțin o psihoterapie ale cărei fundamente antropologice și practici terapeutice să se situeze de-o manieră clară și incontestabilă pe linia celor creștine.

În cadrul unor congrese recente, la care au participat psihoterapeuți creștini, numeroase voci s-au ridicat pentru a exprima nădejdea că se vor face cercetări în această direcție.

Ca noi contribuții la înțelegerea și tratamentul bolilor psihice, astfel de cercetări nu pot fi decât binevenite, dat fiind faptul că dintre cele câteva sute de psihoterapii care au apărut și s-au dezvoltat în cursul secolului al XX-lea nici una nu s-a impus ca pe deplin aptă pentru vindecarea celor tratați. Constatarea unor studii recente că în tratamentul bolilor psihice „toate terapiile sunt la fel de bune" semnifică nu atât eficacitatea, cât ineficacitatea lor în cazul unor suferințe a căror natură profundă rămâne din multe puncte de vedere misterioasă și a căror explicație ține în general de domeniul ipoteticului; așa încât, în cazul multor boli mintale se ezită încă și azi – poate încă și mai mult azi, datorită progreselor făcute de genetică – între cauze total eterogene: pur biologice, pe de o parte, pur psihice și legate de mediul înconjurător, pe de alta.

Studiile pe care le-am întreprins de-a lungul multor ani asupra bolilor spirituale și a tradiției terapeutice a Răsăritului creștin oferă fără nici o îndoială perspective noi pentru înțelegerea și terapeutica bolilor psihice, în

măsura în care acestea sunt într-un anume grad legate de bolile spirituale.

Fără a se pretinde un studiu sistematic și complet, lucrarea de față urmărește să precizeze relațiile dintre aceste boli și să suscite astfel noi cercetări în această direcție.

De-a lungul cărții, am menținut o netă distincție între bolile psihice și bolile spirituale, evitând astfel un dublu risc: pe de o parte, acela al unei concepții maximaliste, care reduce psihicul la spiritual, nelăsând așadar loc pentru psihoterapia propriu-zisă; pe de alta, al confuziei psihicului cu spiritualul. În vreme ce prima poziție este frecvent întâlnită în lumea ortodoxă, cea de-a doua este larg răspândită în lumea catolică, unde emisiunile de radio și literatura religioasă au fost pline în anii din urmă de discursuri psihologizante, având tendința de a se substitui spiritualității – sociologii vorbesc în această privință, folosindu-se de un joc de cuvinte, despre o mișcare „psyrituelle"; aceste discursuri, uneori inspirate de filosofia New Age, alteori bazate pe scheme simpliste, sunt mai întotdeauna caracterizate printr-o abordare lipsită de rigoare și superficială a spiritualității, ca și prin absența unei întemeieri pe Tradiție, în pofida folosirii câtorva referințe patristice, scoase însă din contextul lor și folosite drept „trompe-l'oeil".[1]

Afirmând că anumite boli mintale sunt legate de anumite boli spirituale și că, prin urmare, tămăduirea

[1] Referitor la aceste curente, a se vedea articolul lui I. Franck, „«Psy»" et «spi» font-ils bon ménage?", în „Ecritures", 55, 2003, pp. 6-9, și îndeosebi dosarul: „Psychologie et vie spirituelle. Distinguer pour unir", în „Christus", 197, 2003. De notat faptul că acest curent nu privește propriu-zis psihoterapia, ci căutarea unei anumite stări de bine interioare, motiv pentru care a atras un public foarte larg.

celor dintâi depinde de tămăduirea celor din urmă, voim să ne ferim de riscul instrumentalizării spiritualității (și cu atât mai mult a vieții sacramentale de care aceasta este indisolubil legată), fiind conștienți de faptul că scopul spiritualității nu este tămăduirea psihică a omului, ci tămăduirea sa spirituală, în vederea mântuirii și îndumnezeirii sale.

E evident însă că, în această perspectivă, relația dintre psihoterapie și terapia spirituală constituie o problemă delicată, după cum o altă problemă delicată este și aceea care privește locul și funcția psihoterapeutului în raport cu terapeutul spiritual. Sperăm să fi contribuit la elucidarea problemelor de acest fel.

Trebuie, totodată, să aducem unele precizări în ceea ce privește noțiunea de „inconștient spiritual" pe care am dezvoltat-o în această lucrare. Noțiunea prezentată aici nu calchiază nicidecum vreuna dintre teoriile moderne asupra inconștientului. Pe de o parte, ea e fondată pe elemente identificabile în cea mai veche literatură patristică. Pe de alta, chiar dacă prezintă o analogie globală cu aceste concepții moderne – rolul inconștientului în patologie, rolul „procesului de conștientizare" în terapeutică -, ea se deosebește net de ele. În primul rând, noi distingem două forme de inconștient, ambele prezente în om, dar care se află într-un anume fel în conflict. În al doilea rând, conștientizarea acestor două forme de inconștient ni se pare a fi condiția necesară, dar nu suficientă a tămăduirii spirituale și a tămăduirii psihice legată într-o anumită măsură de ea. Tot ceea ce spunem aici trebuie resituat într-un context mai larg, expus în studiul nostru anterior *Terapeutica bolilor spirituale*. Tămăduirea spirituală depinde de un mod de viață ascetic

și, indisociabil, de viața sacramentală a cărei dispensatoare este Biserica. Dacă efortul personal al omului și ajutorul celorlalți (îndeosebi al unui părinte duhovnicesc autentic și experimentat) sunt indispensabile pentru tămăduirea sa spirituală, aceasta însă nu se poate săvârși decât prin harul lui Dumnezeu. Altfel spus, ea este întotdeauna rodul unei sinergii umano-dumnezeiești, al cărei mijlocitor este Hristos, Domnul nostru.

Izvoare

– Capitolul I este dezvoltarea unei comunicări prezentate la cel de-al zecelea congres al Federației Europene a Asociațiilor Medicale Catolice, ținut la Bratislava, Slovacia, între 1-4 iulie 2004, pe tema: „Noi provocări pentru medicină și îngrijirea sănătății în Europa" (New Challenges for Medicine and Health Care in Europe").

– Capitolele II și III sunt cele două părți ale unei comunicări prezentate la colocviul științific internațional ținut la Livadia, Grecia, între 1 și 15 octombrie 2003, pe tema „Teologia creștină ortodoxă și psihoterapia".

– Capitolul IV este dezvoltarea unei comunicări prezentate în cadrul „Zilelor psihologiei", din 27-28 august 2004, organizate de departamentul de psihologie al Universității Catolice din Buenos Aires, Argentina, pe tema „Psihologie și gândire creștină".

– Capitolul VII reia și dezvoltă capitolul 12 din cartea noastră *Le Chrétien devant la maladie, la souffrance et la mort*, intitulat: „La dimension inconsciente des passions".

– Capitolele IX, X și XI sunt dezvoltarea a două conferințe ținute în zilele de 24 și 25 octombrie 2003 la Tesalonic, Grecia, la invitația Centrului Elen de Psihanaliză și al revistei „η συνάντηση".

I

BOLI PSIHICE ȘI BOLI SPIRITUALE

Scopul acestei lucrări este de a arăta că unele boli psihice au drept origine profundă anumite boli spirituale și, de aceea, pentru tămăduirea lor e nevoie, cel puțin în parte, de un tratament duhovnicesc.

Dar mai întâi se cuvine să lămurim câteva lucruri, mai ales cele referitoare la natura bolilor psihice și a celor spirituale.

1. Bolile psihice se deosebesc de bolile spirituale, după cum bolile spirituale se deosebesc de cele fizice

Bolile psihice nu se identifică cu bolile spirituale; e vorba de boli de natură diferită și distincția dintre ele trebuie menținută.

Această distincție însă nu înseamnă că trebuie să concepem trei planuri independente, situate unul deasupra celuilalt: planul corporal, planul psihic și planul spiritual. O astfel de concepție ar putea fi valabilă pentru primele două planuri, însă nu și pentru cel de-al treilea, care, în înțelesul său cel mai general, are o semnificație relațională.

Dacă într-un sens particular adjectivul „spiritual" arată ceea ce e legat de spiritul sau intelectul omului (*pneuma* sau *nous*[1]), și dacă, într-un alt sens particular, el desemnează ceea ce vine de la Duhul Sfânt sau e legat de El, în sensul său general, reținut de noi aici, acest termen califică raportul – pozitiv ori negativ – cu Dumnezeu.* Aceasta înseamnă, de pildă, că tăgăduirea lui Dumnezeu sau uitarea Lui este tot o atitudine spirituală, ca și aducerea-aminte de Dumnezeu sau credința în El. De aici, definirea bolii spirituale ca perturbare a raportului firesc al omului cu Dumnezeu, în activitatea omenească, în general, și în funcționarea facultăților omenești, în particular; tămăduirea spirituală înseamnă, așadar, restabilirea acestui raport firesc cu Dumnezeu.

Cât privește bolile psihice, ele exprimă o disfuncție a vieții psihice a omului, care implică o perturbare – însoțită în general de suferință psihică – a raportului cu sine însuși, cu ceilalți și cu realitatea exterioară.

Cu toate că orice exercitare a unei funcții psihice are o semnificație spirituală, dată fiind relația cu Dumne-

---

[1] Aflăm la Sfinții Părinți trihotomia: trup, suflet, duh. Cuvântul *duh* era la origine desemnat în greacă prin cuvântul *pneuma*. Riscul de a se face confuzie între Duhul dumnezeiesc și duhul omenesc i-a făcut pe Părinți să prefere cuvântul *nous* pentru a-l desemna pe acesta din urmă, adică intelectul, mintea, inteligența intuitivă a omului, a cărei finalitate este de natură contemplativă. Această facultate a omului este adesea înfățișată drept facultatea superioară a sufletului, ceea ce îngăduie reducerea trihotomiei (trup-suflet-duh) la o dihotomie (trup-suflet). A se vedea în legătură cu aceasta, lucrarea noastră *Thérapeutique des maladies mentales*, Paris, 1992, pp. 25-42.

* Cu toate că explicația autorului înlătură orice confuzie, totuși, pentru că în limba română există și termenul „duhovnicesc", cu o conotație strict pozitivă, am folosit, în funcție de context, unul sau altul dintre acești termeni, sinonimi de fapt (*n. trad.*).

zeu, pozitivă ori negativă, pe care o implică, sfera psihică are totuși o relativă autonomie față de sfera spirituală. Tot așa, sfera corporală are o anumită autonomie față de sfera spirituală și de cea psihică.

Însă datorită unității dintre suflet și trup în cadrul compusului uman și faptului că ființa omenească se află întotdeauna într-un raport cu Dumnezeu – fie el pozitiv ori negativ –, între aceste trei sfere există o strânsă legătură.

2. Unele boli psihice sunt direct legate de boli spirituale, tot așa cum unele boli psihice sunt legate de boli trupești

Bolile spirituale au o origine *sui generis*. Unele boli fizice sau unele boli psihice pot, firește, să ofere un teren favorabil dezvoltării lor, însă acestea nu sunt niciodată cauza lor.

Cât privește bolile trupului, unele pot avea o cauză pur fizică, cum se întâmplă în general. Altele pot fi provocate de boli sau de tulburări psihice; în acest caz, vorbim de tulburări psihosomatice. Altele pot fi generate de boli spirituale – dacă ne gândim, de pildă, la gastrimarghie sau la desfrânare, dar și la mânie și frică, care au efecte patogene evidente asupra organismului. Majoritatea bolilor trupului au însă o origine care corespunde fie unei disfuncții a trupului însuși, fie unei influențe a mediului înconjurător, față de care organismul nu se poate apăra (intoxicații, contaminări etc.).

Bolile psihice nu sunt autonome, ca cele spirituale. Sunt însă și mai puțin autonome decât bolile fizice; tulburările *sui generis* sunt mai rare în sfera psihică. Bolile

psihice sunt cel mai adesea provocate fie de boli fizice, fie de boli spirituale, fie printr-o intervenție exterioară de tip demonic, fie prin conjugarea unor astfel de factori.

Trebuie să ne ferim de a subevalua (cu atât mai mult a nega) etiologia pur fizică (biologică sau fiziologică) a bolilor psihice, așa cum sunt tentate s-o facă unele psihoterapii. Unele boli psihice pot avea o etiologie pur somatică, chiar dacă în cazul lor intervin, în ceea ce privește formele de exprimare, factori psihici și chiar spirituali. Uneori, anumite laturi ale bolii pot fi corporale, în vreme ce altele sunt psihice și spirituale. De aceea, poate fi util și chiar necesar ca tratamentului psihiatric (psihoterapia) și tratamentului spiritual (terapeutica duhovnicească) să li se asocieze un tratament medicamentos, care să acționeze asupra dimensiunii corporale. De exemplu, absența sau excesul de tonus sunt cel mai adesea strâns legate de factori fizici, și reglarea tonusului prin tratament medicamentos este în acest caz condiția indispensabilă pentru a-l face pe bolnav capabil să înțeleagă ce se întâmplă cu el și să participe el însuși la propriul său tratament.

După cum subestimarea factorului fizic în ceea ce privește etiologia anumitor boli psihice este păgubitoare pentru înțelegerea și tratarea lor, tot așa este păgubitor să nesocotim factorul spiritual. Acesta este lăsat deoparte de psihiatrie, în numele științei care, din rațiuni epistemologice, înțelege să se limiteze la un cadru exclusiv naturalist. Din nefericire, acest factor este ignorat sau negat și de majoritatea psihoterapiilor, care fie se întemeiază în fapt pe baze naturaliste, fie se opun din principiu la orice referință de natură spirituală – mai

ales pentru că ele consideră viața psihică un domeniu deplin autonom –, fie se sprijină pe o antropologie clar materialistă și atee, care exclude aprioric astfel de referințe spirituale.

Noi credem însă că viața psihică este strâns legată de viața spirituală și n-are decât o foarte mică autonomie în raport cu aceasta.

În general, viața psihică nu poate fi nicicum disociată de problema sensului, adică de orientarea și conținutul ei. Ea este puternic condiționată de relația omului cu sine însuși și cu ceilalți, ca și de concepția sa despre lume (*Weltanschauung*), iar toate acestea depind la rândul lor de relația sa – pozitivă sau negativă – cu Dumnezeu.

De aceea, viața psihică nu poate fi privită drept un simplu joc mecanic al unor forțe care trebuie pur și simplu temperate și echilibrate. Psihoterapeutul nu poate fi privit drept un omolog, în domeniul psihicului, al ortopedului ori al cardiologului, care activează pe teren somatic.

Antropologia creștină – așa cum vom vedea în capitolul referitor la marile principii ale acesteia – consideră relația cu Dumnezeu drept definitorie pentru om, atât ca natură, cât și ca existență personală. Potrivit antropologiei creștine, facultățile umane sunt în chip natural îndreptate spre Dumnezeu, iar lucrarea lor este „contra naturii" și anormală când persoana le dă o altă direcție. Printr-o astfel de lucrare „contra naturii" a facultăților umane se produc patimile. Acestea sunt boli spirituale, care trebuie net deosebite de bolile psihice; și după cum patimile nu sunt boli psihice, tot așa bolile psihice nu sunt patimi. Însă bolile spirituale, chiar dacă se definesc ca atare prin referința la Dumnezeu, în fapt ele privesc felul în care

sunt puse în lucrare facultățile noastre omenești – rațiunea, dorința, agresivitatea, imaginația, memoria etc. De aceea, orice exercitare contra naturii a unei facultăți corespunde unei boli a acestei facultăți nu doar din punct de vedere spiritual, ci și psihologic.

Dizarmonia introdusă de patimi în exercitarea facultăților noastre este nu doar spirituală, ci și psihică.

Aceasta înseamnă că orice boală spirituală generează o tulburare psihică corespunzătoare. Dar nu înseamnă că această tulburare poate fi reperată în catalogul bolilor psihice la care se raportează societatea noastră. Și invers, bolile psihice catalogate de știința medicală nu pot fi identificate întotdeauna, în chip nemijlocit, cu bolile spirituale.

Cele două nosologii, medicală și duhovnicească, chiar dacă se referă la boli provocate de o funcționare anormală a unora și acelorași facultăți, sunt cu totul diferite prin originea și cadrul lor cultural. Capacitatea de a stabili o legătură explicită între ele presupune o bună cunoaștere atât a uneia, cât și a celeilalte. E de la sine înțeles că respingerea apriorică, ignorarea sau nerecunoașterea existenței unei patologii de natură spirituală face imposibilă reperarea factorilor spirituali patogeni din viața psihică.

Sunt însă și alți factori care fac anevoioasă punerea în relație a celor două tipuri de boli; în mod special, faptul că între bolile spirituale se poate crea un soi de echilibru, care împiedică sesizarea, pe plan psihic, a vreunei tulburări ce-ar putea fi identificată drept boală psihică, potrivit nosologiei în vigoare. Unul dintre cei mai mari duhovnici ortodocși ai secolului al XX-lea ne-a spus odată: „Ceea ce societatea noastră socotește drept nor-

malitate şi sănătate psihică nu este decât suma tuturor bolilor spirituale menţinute în echilibru".

Freud scria că toţi oamenii sunt într-o anumită măsură nevrozaţi. Boala psihică nu este reperată decât atunci când se atinge un anumit punct de dezechilibru, atunci când o anumită tulburare depăşeşte un anumit prag de intensitate, ajungând astfel să-l deranjeze pe cel care o simte şi pe cei din jurul său.

Patologia spirituală induce o patologie psihică reală, care adesea nu poate fi identificată în cadrul nosologiei clasice, dar este reperată de oamenii duhovniceşti, care, datorită experienţei şi discernământului lor duhovnicesc, văd, ca şi cu o lupă, o realitate ce rămâne ascunsă privirii neştiutoare.

Într-un mare număr de cazuri, în spatele bolilor psihice se ascund mari tulburări de natură spirituală, uneori izolate, alteori conjugate, după cum vom vedea într-unul dintre capitolele următoare.

3. Boală şi vinovăţie

Bolile spirituale corespund patimilor aşa-zis „vinovate", cum spun Sfinţii Părinţi. Faptul că bolile spirituale au un anume rol în producerea, dezvoltarea şi menţinerea anumitor boli psihice nu înseamnă însă că bolnavii psihic sunt mai vinovaţi sau mai păcătoşi decât ceilalţi oameni.

Omul căzut este în chip necesar, mai mult sau mai puţin, bântuit de patimi. Putem spune că fiecare persoană dezvoltă o patologie psihică legată de patologia sa spirituală. Însă la majoritatea oamenilor această patologie psihică este echilibrată, astfel încât ea nu se manifes-

tă sub forma unor tulburări perceptibile sau a unor boli ce pot fi identificate.

Persoanele atinse de boli psihice sunt cele care, din cauza unor circumstanțe personale, familiale sau sociale cu totul particulare, n-au reușit să mențină un astfel de echilibru și la care un anumit element patologic, în loc să fie compensat, echilibrat sau înăbușit de celelalte elemente patologice, a devenit predominant sau în orice caz suficient de puternic pentru a se manifesta ca patologic și a deveni patogen. Putem considera, așadar, că responsabilitatea „morală" sau starea de păcat este aprioric identică și la omul bolnav, și la omul căzut care se pretinde sănătos. Nu e vorba, așadar, în nici un caz, din punctul nostru de vedere, de culpabilizarea bolnavilor psihic. Ei merită o și mai mare compasiune, pentru că sunt victime ale unor circumstanțe nefavorabile și îndură, din pricina stării lor, o suferință mai mare decât a altor oameni. Într-un anumit număr de cazuri, bolile psihice pot fi legate de greșeli personale, și cel atins de ele poate fi socotit direct responsabil de boala sa; dar în multe alte cazuri, bolnavul nu este decât o victimă, cel mai adesea a mediului în care trăiește și a relațiilor familiale.

De aceea, de îngrijire duhovnicească au nevoie și persoanele din preajma celui bolnav psihic, în măsura în care acestea păstrează legătura cu el, iar bolnavul trebuie ajutat prin mijloace duhovnicești adecvate să facă față relației cu cei apropiați.

4. Terapeutica spirituală nu trebuie confundată cu terapiile psihice

Chiar atunci când se recunoaște că o anumită boală psihică cere o îngrijire duhovnicească, pentru că la ori-

ginea ei se află cauze de natură spirituală, nu se pune problema înlocuirii terapiilor psihice cu terapii spirituale sau ca acestea din urmă să devină simple adjuvante. Natura şi finalitatea terapeuticilor spirituale trebuie strict respectate, cu atât mai mult cu cât aici intervin, ca surse de tămăduire, harul şi Sfintele Taine, care-l transmit, ceea ce arată că terapeutica duhovnicească nu poate fi despărţită de domeniul supranatural şi de viaţa eclezială, care depăşesc limitele terapeuticilor „profane", neputând fi folosite în scopuri care urmăresc ceva exterior şi mai prejos de ele.

Aceasta cere o delimitare netă între rolul terapeutului „profan" şi al celui duhovnicesc şi precizarea naturii şi modalităţilor unei eventuale colaborări a lor.

II

MARILE PRINCIPII ALE ANTROPOLOGIEI CREȘTINE

În multe dintre capitolele acestei cărți se face referire la antropologia creștină, așa cum reiese ea mai ales din învățătura Sfinților Părinți răsăriteni. De aceea este absolut necesar să amintim care sunt principiile ei fundamentale.[1]

Antropologia creștină are drept caracteristică esențială faptul că nu concepe omul în afara relației lui cu Dumnezeu. Relația cu Dumnezeu definește deopotrivă ființa și menirea omului.

Antropologia creștină se întemeiază pe cuvântul Scripturii, care spune că omul a fost creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu (cf. Fac. 1, 26). Această afirmație din Cartea Facerii, referitoare la crearea omului, nu e valabilă numai pentru cel dintâi om, ci pentru toți oamenii. Ea privește însăși natura omului și îl definește ca atare.

Chipul desemnează mai cu seamă constituția naturii omului. Omul este după chipul lui Dumnezeu prin

[1] Pentru o expunere detaliată, a se vedea lucrarea noastră *Thérapeutique des maladies spirituelles*, Cerf, ed. a IV-a, Paris, 2000.

însăși natura lui, mai ales prin facultățile superioare pe care le posedă: intelectul (*nous*), rațiunea (*logos*), voința (*thelema, thelesis*), puterea de a alege (*proairesis*), puterea de a iubi. Unele tâlcuiri patristice subliniază însă faptul că, în realitate, omul se arată a fi după chipul lui Dumnezeu prin totalitatea facultăților sale.

În timp ce chipul îi este dat de la bun început omului, drept element constitutiv al naturii sale, asemănarea trebuie s-o dobândească singur; ea constă în virtuți, care sunt dispoziții devenite obișnuințe sau stări (*exeis*) duhovnicești, care-l leagă pe om de Dumnezeu și-l fac asemenea Lui. Putem spune că acest chip al lui Dumnezeu din om se raportează îndeosebi la ființa (*einai*) sa, în timp ce asemănarea, la modul ființării sale (*tropos uparxeos*), mai precis la buna-ființare (*eu einai*), care i se arată omului la început drept ceea ce este dator să fie.

Între chip și asemănare există o strânsă legătură.

Mai întâi, chipul este cel care îi permite omului să realizeze asemănarea; căci pe temeiul puterilor (*dunameis*), al facultăților constitutive ale chipului, și prin lucrarea (*energeia*) lor, poate omul să împlinească virtuțile prin care se înfăptuiește asemănarea.

Apoi, așa cum subliniază unele tâlcuiri patristice, virtuțile sunt deja prezente ca germeni în însăși natura omului, și fiecare persoană are datoria de a le face să crească în sine. Astfel, în Cartea Facerii citim că, zidindu-l pe om, Dumnezeu spune: *Să facem om după chipul și după asemănarea Noastră*, iar nu: „Să facem om după chipul și *spre* asemănarea Noastră", pentru că asemănarea i-a fost dată într-o anumită măsură omului de la facere; omul a fost prin creație orientat spre împlinirea asemănării și deja pornit s-o împlinească.

În fine, numai prin realizarea asemănării chipul își atinge ținta și-și află împlinirea/deplinătatea (*sumplerosis*) și desăvârșirea (*pleroma*). Pentru că omul, care e înzestrat cu inteligență, voință și liber arbitru, de nu-i înfrânat, neprihănit, neiubitor de avuție, blând, smerit, bun ș.a.m.d., nu este om deplin și desăvârșit (cf. Efes. 4, 13).

Altfel spus, după cuvântul multor Părinți, omul este menit prin însăși natura lui să devină dumnezeu prin har. Chiar dacă îndumnezeirea omului este rodul harului, totuși natura omului este constituită în așa fel, încât să poată avea dispoziția de a primi harul și a-și împlini menirea; ca a fost creată de Dumnezeu ca orientată în mod dinamic spre realizarea finalității pe care El i-a hărăzit-o.

Aceasta înseamnă că omului i s-au dat puterile necesare ca să se poată îndrepta spre Dumnezeu și să se poată uni cu El. Astfel, inteligența, sub forma sa intuitivă (*nous*) și sub forma sa rațională (*logos*), este făcută pentru cunoașterea lui Dumnezeu; facultatea doritoare (*epithumia, epithumetikon*), pentru dorirea și iubirea lui Dumnezeu; puterea irascibilă sau ardoarea (*thumos*), pentru războirea cu răul, pentru îndepărtarea ispitelor și pentru râvna și zelul cerute de viața duhovnicească; voința e dată ca putere de a se acorda la voia lui Dumnezeu și de a împlini poruncile; memoria, ca să-și amintească de Dumnezeu; simțurile și imaginația, ca suporturi ale contemplării...

Aceasta înseamnă, de asemenea, că, în mod firesc și spontan, aceste facultăți sau puteri (*dunameis*) sunt prin lucrarea lor (*energeia*) îndreptate spre Dumnezeu.

Virtuțile corespund tocmai acestei orientări către Dumnezeu a facultăților omului. De aceea viețuirea potrivit virtuții este socotită de Părinți ca fiind „potrivit firii" (*kata phusin*).

Tâlcuirile patristice la Cartea Facerii, înfățișând starea paradisiacă, ni-l arată pe cel dintâi om, Adam (care reprezintă omul așa cum a fost el creat de Dumnezeu, în starea sa originară, naturală și normală), deplin îndreptat spre Dumnezeu, cu toată ființa sa, lucrând pentru Dumnezeu prin toate puterile sale. În această stare însă omul nu era deplin realizat; se afla într-o stare dinamică de creștere, și mulți Părinți îl văd ca pe un copil încă plăpând și neajuns la împlinire. Creșterea aceasta era însă una firească și sănătoasă, pentru că viața lui Adam era îndreptată spre Dumnezeu, și pentru El erau puse în lucrare, cu întreaga lor forță, toate puterile sale, ca să ajungă la asemănarea cu El și la o tot mai strânsă unire cu El în chip personal și conștient.

Potrivit credinței creștine, această creștere spirituală nu se face numai prin puterile omului, ci prin împreuna-lucrare (*sunergeia*) a puterii omenești cu puterea dumnezeiască, numită încă și har, la care Dumnezeu îl face părtaș pe om. Cu cât omul e mai curat, mai smerit și trăitor al virtuților, cu atât mai mult se deschide sălășluirii harului sau lucrării dumnezeiești în el și cu atât mai mult aceasta ia locul propriei sale lucrări, care nu e desființată, ci părăsită în chip liber și de bună voie. La capătul creșterii sale duhovnicești omul e îndumnezeit prin chiar această lucrare a harului dumnezeiesc în el, pentru că nici puterea, nici lucrarea sa firească nu-i permit să se înalțe la o stare care-i mai presus de firea sa și totodată desăvârșirea firii sale; pentru că, după cum învață Părinții, menirea supremă a omului, scopul pentru care a fost creat, este să devină dumnezeu prin har, firea sa aflându-și împlinirea într-o viețuire mai presus de fire.

Păcatul strămoșesc a strâmbat creșterea dreaptă a omului. Acest păcat – confirmat și întărit de păcatele urmașilor lui Adam și ai Evei – îl arată pe om întors cu voia sa de la Dumnezeu. În loc să-L recunoască pe Dumnezeu drept principiu și scop (*arkhe kai telos*) al existenței sale, omul începe să nu mai știe de Dumnezeu. Prin abaterea și pervertirea facultăților sale de cunoaștere, el pune în locul cunoașterii lui Dumnezeu și a contemplării făpturilor în Dumnezeu cunoașterea făpturilor în afara lui Dumnezeu, după simpla lor aparență sensibilă. Prin abaterea facultății doritoare și a simțurilor sale de la rostul lor firesc, în loc să-L dorească și să-L iubească pe Dumnezeu, începe a se iubi pe sine, în afara lui Dumnezeu, într-un chip pătimaș, numit de Părinți „iubire egoistă de sine" (*philautia*); iar din pricina acestei iubiri de sine începe să iubească făpturile pentru desfătarea simțuală pe care ele i-o aduc. Voind să ajungă dumnezeu, fără Dumnezeu, omul își face un idol din propria-i persoană, își face idoli din creaturi, relativizând Absolutul și absolutizând relativul. Prin abaterea de la rostul ei a puterii irascibile (*thumos*), omul încetează să mai ducă „lupta cea bună" (cf. I Tim. 6, 12) împotriva puterilor rele și a ispitelor și nu-și mai pune întreaga râvnă în unirea tot mai strânsă cu Dumnezeu, ci începe să se războiască cu tot ceea ce se împotrivește împlinirii plăcerilor sale pătimașe și își dezlănțuie de acum agresivitatea împotriva aproapelui prin mânie și ură, dușmănie și dominare. Și tot așa, voința și-o întoarce de la împlinirea voii lui Dumnezeu, pentru a o face voie a sa și numai a sa, pusă în slujba țelurilor sale lumești și a dorințelor sale pătimașe. Memoria se abate de la aducerea-aminte de Dumnezeu, umplându-se de întipăririle lucrurilor din

lume. Imaginația lui, în loc să slujească contemplării, începe să creeze închipuiri pe potrivă dorințelor sale pătimașe și să născocească toate soiurile răutății.

Pe scurt, toate facultățile firii umane au fost astfel abătute de la buna lor folosire dintru început, normală și sănătoasă, și sucite spre o rea folosire, împotriva firii (*para phusin*), împotriva rațiunii (*para logon*), o folosire anormală și maladivă. Întreaga fire omenească a început astfel să existe și să lucreze în afara ei, ajungând într-o stare nu doar de stricăciune, ci și de înstrăinare.

După cum folosirea firească a facultăților omenești instituie virtuțile, folosirea lor nefirească instituie patimile, pe care însuși numele le arată a fi „boli" și pe care toți Părinții le numesc „boli sufletești"; astăzi însă ar fi de preferat să le numim „boli spirituale", pentru a evita confundarea lor cu bolile psihice (chiar dacă ele uneori sunt cauza acestora din urmă).

În omul căzut sunt o mulțime de patimi. Pentru a le face mai lesne de sesizat și de războit în viața duhovnicească, Părinții în general le-au clasificat, însă într-un mod diferit.

Mai întâi, pentru a simplifica lucrurile, tradiția ascetică răsăriteană, urmând lui Evagrie Ponticul, a enumerat nouă patimi principale sau „generice": 1) lăcomia (*gastrimargia*), alipirea pătimașă de mâncăruri; 2) desfrânarea (*porneia*), alipirea pătimașă de plăcerea trupească; 3) iubirea de arginți (*philarguria*) și de avuții (*pleonexia*), alipirea pătimașă de bani și de bunurile materiale; 4) tristețea (*lupe*); 5) trândăvia, acedia (*akedia*); 6) mânia (*orge*), care reprezintă toate formele patologice de agresivitate; 7) frica (*phobos*), care se întinde de la simpla teamă până la angoasă, trecând prin neliniște și anxieta-

te; 8) slava deșartă (*kenodoxia*), înălțarea de sine în propriii ochi și înaintea celorlalți; 9) mândria (*uperephania*), atitudinea prin care omul își afirmă independența față de Dumnezeu și superioritatea față de semeni.[1]

Într-o altă clasificare, enumerarea patimilor se face în funcție de legătura lor cu principalele facultăți sau puteri (*dunameis*) ale sufletului.[2] Pot fi distinse astfel: 1) patimile legate de puterea poftitoare (*epithumia, epithumetikon*), ca lăcomia, desfrânarea, iubirea de arginți și de averi, frica; 2) patimile legate de puterea irascibilă (*thumos*), ca mânia; 3) patimile legate de puterea poftitoare și de cea irascibilă, ca tristețea și acedia; 4) patimile legate de puterea rațională (*logikon*), ca slava deșartă și mândria.

O a treia clasificare, dată de Sfântul Maxim Mărturisitorul, prezintă un interes deosebit nu numai în ceea ce privește patologia spirituală, ci și psihopatologia; cu toate că e foarte simplă, cuprinde întreaga mulțime a patimilor.

Ca toți Părinții, Sfântul Maxim consideră că păcatul strămoșesc a avut asupra firii omenești trei urmări, și anume afectele pătimașe, stricăciunea și moartea. Apariția afectelor pătimașe în om ca urmare a păcatului strămoșesc l-a condus la experierea plăcerii și a durerii, străine de starea paradisiacă.

Plăcerea și durerea au o foarte mare putere asupra omului căzut, acesta fiind puternic atras de plăcere și cu totul dezgustat de durere.

Dintre aceste două tendințe, atracția pentru plăcere este fundamentală; omul nu fuge de durere decât pentru că ea îl lipsește de plăcere și e potrivnică plăcerii.

---

[1] A se vedea Evagrie Ponticul, *Tratatul practic*, 6.

[2] A se vedea Sf. Ioan Casian, *Convorbiri duhovnicești*, XXIV, 15.

Aceasta atracție pentru plăcere se explică prin faptul că în ea omul își află de acum un substitut pentru desfătarea spirituală de care avusese parte la început, pe când Îl dorea pe Dumnezeu și unirea cu El, în iubire și cunoaștere. De aceea, atracția pentru plăcere apare ca strâns legată de necunoașterea lui Dumnezeu și de iubirea pătimașă de sine (*philautia*).

După Sfântul Maxim, din această dublă pornire a omului, de a căuta plăcerea și a fugi de durere pentru a-și satisface iubirea de sine, se nasc toate patimile sau bolile spirituale.

În lunga sa listă, patimile sunt împărțite în trei categorii:

1) cele care izvorăsc din căutarea plăcerii;

2) cele care izvorăsc din fuga de durere (sau ferirea de neplăcere);

3) cele care rezultă din conjugarea acestor două porniri.[1]

---

[1] „Căutând plăcerea din pricina iubirii trupești de sine și străduindu-ne să fugim de durere din aceeași pricină, născocim chipuri neînchipuite de patimi făcătoare de stricăciune. Astfel, când ne îngrijim prin plăcere de iubirea trupească de sine, naștem în noi lăcomia pântecelui, mândria, slava deșartă, părerea de sine, iubirea de arginți, zgârcenia, tirania, fanfaronada, aroganța, înfumurarea, disprețul, hula, necredința, neînfânarea, risipa, dezmățul, ușurătatea, zăpăceala, moleșeala, insulta, jignirea, vorbirea fără rost și multa vorbire, vorbirea urâtă și toate câte mai sunt de felul acesta. Iar când iubirea de sine e împunsă de durere, naștem mânia, pizma, ura, dușmănia, ținerea de minte a răului, vorbirea de rău, întristarea, deznădejdea, defăimarea Proniei, nepăsarea, negrija, descurajarea, deprimarea, putinătatea de suflet, tânguirea, jalea, amărăciunea, ciuda, gelozia și toate câte țin de o dispoziție care a fost lipsită de prilejurile plăcerii. În sfârșit, când din alte pricini se amestecă în plăcere durerea, naștem fățărnicia, ironia, viclenia, prefăcătoria, lingușirea, dorința de a plă-

Atracția pentru plăcere și repulsia față de durere condiționează de acum înainte conștiința morală a omului, care socotește bine ceea ce-i produce plăcere și rău ceea ce-i provoacă durere.

Tradiția patristică răsăriteană – spre deosebire de cea latină, care vine de la Fericitul Augustin – consideră că urmașii lui Adam moștenesc numai efectele păcatului său asupra firii omenești (afectele pătimașe, stricăciunea și moartea), nu și păcatul și vina sa, care sunt personale. În principiu, oamenii moștenesc, așadar, patimile nevinovate care afectează firea omenească – foamea, setea, oboseala, frica, plăcerea, durerea –, și nu patimile vinovate, despre care vom vorbi pe larg. Însă patimile nevinovate și spectrul morții constituie latura slabă a omului, atacată de demoni și pricină de alunecare în patimi vinovate și de săvârșire a păcatelor. Într-adevăr, după cum Sfântul Maxim Mărturisitorul afirmă cu tărie că omul ajunge să rodească în el patimi rele din pricina puternicei atracții spre plăcere și a fugii de durere, Teodor de Mopsuestia și Sfântul Ioan Gură de Aur spun că frica de moarte este cea care îl mână pe om spre patimi, socotind în chip amăgitor că așa soarbe viața din plin și scapă de moarte.

Putem spune de aceea că orice om, chiar dacă nu se naște păcătos, se naște totuși cu aplecarea spre păcat, căruia, mai devreme sau mai târziu, i se supune. De aceea Părinții vorbesc adesea despre tirania morții, a diavolului și a păcatului asupra neamului omenesc căzut, adăugând că de aceea a venit Hristos, ca să-l izbăvească pe om din această întreită robie.

---

cea oamenilor și toate câte sunt născociri ale acestui viclean amestec" (*Răspunsuri către Talasie*, Prolog, în *Filocalia*, vol. 3).

Se cuvine să subliniem faptul că păcatul strămoșesc, întărit și perpetuat de urmașii lui Adam, nu a modificat firea omenească în profunzime. Sfinții Părinți nu ostenesc să spună că omul continuă să fie după chipul lui Dumnezeu. Firea omenească a rămas intactă în esența (*ousia*) ei sau cât privește *logos*-ul ființării ei, alterându-i-se numai modul de ființare (*tropos tes uparxeos*).

Aceasta înseamnă că omul căzut are aceleași facultăți sau puteri (*dunameis*) ca omul dintâi, ieșit din mâna lui Dumnezeu, numai că acestea nu mai lucrează ca la început.

De aceea Părinții spun că patimile constau într-o rea folosire (*parachresis*) sau într-o folosire pervertită, împotriva firii (*para phusin*), a facultăților omului.

Această rea folosire se săvârșește prin lucrarea sau energia pe care fiecare om e stăpân, deși nu deplin, de vreme ce această energie este aprioric îndreptată într-un sens rău prin însăși starea căzută a firii omenești, și mai cu seamă, după cum am văzut, prin afectele pătimașe de care e marcată.

E o stare contrară celei din Rai, când puterea omului – de asemenea liber folosită – era de la sine îndreptată spre bine și spre Dumnezeu, potrivit firii (*kata phusin*), ceea ce însemna deja o viețuire virtuoasă în germene.

Mântuirea adusă de Hristos se arată a fi tămăduire a firii omenești. (Se știe că, în diferite limbi, cuvintele „mântuire" și „vindecare" au una și aceeași origine etimologică, și adeseori este folosit unul și același cuvânt pentru desemnarea celor două noțiuni.)

Mulți Părinți spun că tămăduirea aceasta s-a făcut prin reîntoarcerea firii omenești de la ființarea contra-

ră naturii (*para phusin*) la ființarea conformă cu natura (*kata phusin*), adică la modul de a ființa al naturii originare a omului. Totodată, Hristos le dă celor uniți cu El prin Taina Botezului izbăvirea din robia păcatului, a diavolului, a stricăciunii și a morții. În mod corelativ, El dă fiecărui om puterea de a vieți după noima firii lui – folosindu-se de puterile sădite în firea sa, în împreună-lucrare (*sunergeia*) cu puterea sau harul dumnezeiesc –, de a săvârși asemănarea cu Dumnezeu, care este menirea sa duhovnicească, deschizându-se revărsării harului, prin care firea omenească se desăvârșește și se dezmărginește, iar omul se face dumnezeu prin har.

Însă tot ce a săvârșit Hristos prin iconomia Sa dumnezeiască în firea omenească luată asupra Sa, harul tămăduirii, al mântuirii și îndumnezeirii dăruit întregului neam omenesc, trebuie primit de fiecare om în Sfintele Taine ale Bisericii și făcut har al său printr-o viață de nevoință, care începe cu ostenelile curățirii de patimi și ale viețuirii potrivit virtuților, adică împlinind poruncile dumnezeiești. Pornind pe această cale, care-i grea, pentru că grea e dezlipirea de sine și de lume, creștinul se ridică din boala în care zace firea sa căzută și se vede umblând sănătos și teafăr, ca om nou în Hristos, Cel ce ne este icoană și pildă a desăvârșirii.

Pe calea sfintelor nevoințe mântuitoare omul nu-i singur, ci-i are alături, drept călăuze și povățuitori, pe Sfinții Părinți cei duhovnicești, care au străbătut-o până la capăt și-i cunosc greutățile; are încă și sprijinul tare al harului dumnezeiesc, care-i înnoiește în chip minunat puterile și-l ajută să biruiască orice greutate, căci ceea ce este cu neputință la oameni este cu putință la Dumnezeu (cf. Mt. 19, 26; Mc. 10, 27).

III

PROBLEMA COMPATIBILITĂȚII FUNDAMENTELOR ANTROPOLOGICE: EXEMPLUL PSIHANALIZEI FREUDIENE

Introducere

Pentru că, așa cum am arătat mai înainte, sfera psihică are doar o mică autonomie în raport cu sfera spirituală, iar relația – pozitivă ori negativă – cu Dumnezeu este determinantă nu doar în ceea ce privește starea de sănătate ori de boală din punct de vedere spiritual, ci și în ceea ce privește starea de sănătate sau de boală din punct de vedere psihic, dată fiind legătura psihicului cu spiritualul, chestiunea fundamentelor antropologice ale terapeuticii psihice – oricare ar fi forma ei sau raportul cu terapeutica duhovnicească – devine crucială. Credem că, în cadrul definit mai înainte, numai o psihoterapie ale cărei fundamente antropologice sunt în acord cu cele ale antropologiei creștine își poate împlini cu adevărat rolul său. În schimb, o psihoterapie ale cărei principii antropologice se deosebesc de cele ale creștinismului ar avea, în același cadru, efecte nu doar limitate, ci chiar dăunătoare.

Un psihoterapeut creștin trebuie așadar să fie deosebit de atent la metoda psihoterapeutică pe care o folo-

seşte, tot aşa cum un pacient creştin trebuie să fie şi el atent la ce metode psihoterapeutice recurge.

N-are nici un rost să trecem aici în revistă diferitele tipuri de psihoterapii, pentru că sunt câteva sute, dintre care unele serioase şi cu un statut ştiinţific, iar altele cu totul fanteziste, dat fiind faptul că în multe ţări exercitarea profesiunii de psihoterapeut nu este reglementată, aşa că pot fi imaginate tot felul de practici. Problema se complică şi pentru că în multe ţări nu găsim doar „şcoli" bine delimitate şi uşor de identificat, ca în Franţa, ci mulţi psihoterapeuţi îşi creează o sinteză personală din elemente de diverse origini.

Am ales, aşadar, drept prim exemplu psihanaliza freudiană, pentru că, printre diferitele forme de psihoterapie, ea este în acelaşi timp una dintre cele mai serioase şi mai răspândite. Are însă şi ea mai multe variante; de aceea vom avea în vedere ceea ce le este comun, anume gândirea lui Freud, pe care se întemeiază. Aceasta a suferit de-a lungul timpului variaţii şi nu e lipsită de incoerenţă; de aceea am preferat să ne referim la ultimele scrieri ale lui, reprezentative pentru ultima fază a gândirii sale. Se pune, de asemenea, problema diversităţii interpretărilor acestei gândiri; de aceea ne-am bazat pe texte, dând numeroase citate şi referinţe, uşor de verificat.

Apariţia şi dezvoltarea psihanalizei freudiene au făcut să se pună foarte curând problema compatibilităţii sau incompatibilităţii ei cu creştinismul. Această problemă are deja o istorie în nord-vestul Europei şi în America de Nord, unde psihanaliza a cunoscut foarte devreme o mare dezvoltare; însă ea n-a primit o soluţie definitivă, de vreme ce persistă şi azi. Psihanaliza este o noutate pentru ţările de tradiţie ortodoxă, care au trăit până de

curând departe de curentele de gândire apusene, unde ea iscă discuții însuflețite.

Problema se pune pe plan practic, mai cu seamă din cauza analogiilor evidente între psihanaliză și spovedanie (*exomologesis*). Este un fapt bine cunoscut că psihanaliza a cunoscut o dezvoltare mai rapidă în țările de tradiție protestantă (Germania, Țările nordice, Anglia, Statele Unite) decât în țările de tradiție catolică, și unii sociologi au explicat acest fapt prin absența spovedaniei în protestantism. În context ortodox, problema este și mai acută, dat fiind rolul important pe care-l joacă aici duhovnicul și practica „descoperirii gândurilor" (*exagoreusis*), a cărei analogie cu psihanaliza este și mai mare, pentru că avem de-a face cu o dezvăluire foarte fină și amănunțită a manifestărilor celor mai profunde ale vieții sufletului, cu scop terapeutic.

Intenția noastră, pentru moment, nu este aceea de a examina similitudinile și diferențele dintre cele două practici, ci mai curând de a discuta problema compatibilității dintre psihanaliza freudiană și creștinism pe planul teoretic al fundamentelor lor antropologice. Aceasta este o problemă esențială, întrucât, contrar celor pretinse de partizanii psihanalizei, ea nu poate fi considerată drept o practică pur empirică, care trebuie privită ca atare și care se poate adapta oricărui context antropologic. Această practică decurge dintr-o anume concepție, care nu privește doar funcționarea psihismului uman, ci omul în întregime, ființa și devenirea lui.[1]

[1] S. Freud spune într-una din conferințele sale: „Psihanaliza, la începuturile ei, n-a fost decât o metodă terapeutică, dar aș dori ca interesul dvs. să nu se limiteze la acest aspect, ci să ia în considerare și [...] concluziile pe care ea ne permite să le tragem în legătură

Nu-i vorba aici nici de o practică fondată pe o concepție științifică, deci neutră și compatibilă cu orice filosofie sau religie, pentru că ține de un domeniu independent. Statutul pur științific revendicat de freudism nu i-a fost niciodată recunoscut, iar Freud a trecut în posteritate mai curând ca filosof decât ca medic.

A discuta problema compatibilității psihanalizei cu creștinismul înseamnă, așadar, a discuta problema compatibilității a două antropologii, a două concepții despre om.

1. Elemente analoge

În concepția freudiană pot fi remarcate unele elemente analoge celor prezentate în primul capitol al cărții de față.

Să notăm mai întâi rolul jucat în patologia psihismului uman de ceea ce Freud numește „narcisism", care poate fi apropiat de noțiunea patristică de „filautie".

Se cunoaște, pe de altă parte, importanța pe care o au în concepția freudiană pulsiunile de viață – desemnate global sub numele de *Eros* – și pulsiunile de moarte – desemnate global sub numele de *Thanatos* –, o mare parte a patologiei psihice rezultând din neputința omului de a stăpâni cum se cuvine aceste pulsiuni. Or, putem găsi o analogie între acești doi poli pulsionali și cele două puteri fundamentale descrise de antropologia patristică, și anume puterea poftitoare (*epithumia, epithumetikon*) și puterea irascibilă (*thumos*), a căror lucrare deviată suscită

---

cu ceea ce privește îndeaproape omul, adică ființa sa, și, în sfârșit, raporturile pe care ea le descoperă între formele cele mai variate ale activității umane" (*Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, Paris, 1975, pp. 206-207).

un anumit număr de boli spirituale. Analogia rezultă din faptul că, în această privință, Freud și Părinții răsăriteni au o referință comună: antropologia platonică.[1]

În legătură cu aceste două noțiuni, putem observa că la Freud, ca și la Părinți, raportul omului cu plăcerea și durerea joacă un rol fundamental. Căutarea plăcerii și fuga de durere constituie în doctrina freudiană baza atitudinilor și comportamentului omului, nu doar în copilărie, ci de-a lungul întregii sale vieți.[2] Or, am văzut că Părinții acordă un rol fundamental acestor tendințe, considerând că ele stau la baza tuturor patimilor sau bolilor spirituale ale omului căzut.

Pe planul dinamicii psihice putem de asemenea constata anumite analogii.

În primul rând, pentru Freud, ca și pentru Părinți, există o „iconomie" a energiei; energia trebuie în chip necesar investită în ceva, și de natura, sensul și măsura investirii sale depinde starea de sănătate a omului.

În al doilea rând, viața lăuntrică a omului este sfâșiată de conflicte, și de felul în care și le rezolvă depinde de asemenea starea sa bună ori rea.

În al treilea rând, omul este chemat la o creștere, prin care dobândește în mod progresiv stăpânirea de sine. După Freud, Eul, prin partea sa constituită de facultățile superioare, care sunt conștiința și voința, este menit să domine Sinele (constituit pe de o parte din elementele refulate, iar pe de alta din pulsiunile sexuale și agresive, care se exprimau la origine în chip brut, pornind din zona inconștientă a psihismului).[3] „Acolo unde este

[1] Cf. S. Freud, *Essais de psychanalyse*, Paris, 1975, p. 110.

[2] Cf. S. Freud, *Le Malaise dans la culture*, Paris, 1995, pp. 18-19.

[3] Cf. S. Freud, *Essais de psychanalyse*, Paris, 1975, pp. 193-194, 230.

Sinele, scrie Freud, trebuie să apară Eul." Părinții cred și ei că în om spiritul și rațiunea trebuie să domine partea irațională a sufletului, înfrânarea (*egkrateia*) fiind una dintre virtuțile generice (*genikai aretai*), care condiționează dobândirea celorlalte virtuți.

Pentru Freud, creșterea interioară a omului cere de asemenea ca acesta, renunțând la narcisismul său înnăscut, să intre în legături cordiale cu semenii săi, această formă superioară de afecțiune umană stând la baza unei vieți sociale armonioase.[1] Această concepție este asemănătoare concepției creștine potrivit căreia omul trebuie să înlocuiască iubirea egoistă de sine (*philautia*) cu iubirea aproapelui și a lui Dumnezeu.

2. Deosebiri

Credem însă că diferențele dintre antropologia creștină și antropologia freudiană și dintre concepțiile lor despre sănătate, boală și vindecare sunt mai importante decât analogiile, de altfel generale, pe care le-am constatat.

O comparație între ele ar putea fi aprioric respinsă, dacă ținem seama de faptul că sănătatea și bolile la care se referă acestea nu sunt de aceeași natură: sănătate și boli psihice (sau mentale) în cazul freudismului, sănătate și boli spirituale în cazul creștinismului. Însă, dacă definim spiritualul prin relația – pozitivă sau negativă – cu Dumnezeu; dacă, iarăși, ființa umană nu poate fi definită, potrivit antropologiei creștine, în afara relației ei cu Dumnezeu, atunci trebuie să ne gândim că sănătatea și boala psihică, și tot ceea ce ține de modul de exercitare a facultăților umane, privesc, cel puțin într-o anumită măsură, și domeniul spiritual.

[1] A se vedea S. Freud, *Le Malaise dans la culture*, Paris, 1995, pp. 49-58.

Ceea ce distinge radical antropologia freudiană de antropologia creștină este faptul că antropologia creștină concepe modul de ființare al făpturii umane prin raportare la Dumnezeu, în vreme ce antropologia freudiană îl concepe independent de Dumnezeu și, într-o anumită măsură, în opoziție cu Dumnezeu, dat fiind că relația omului cu Dumnezeu este, după Freud, patologică.[1] Poziția lui Freud față de Dumnezeu și religie nu este o poziție științifică, neutră, ci poziția unui ateu militant și a unui opozant convins.[2] Freud recunoștea influența pe care a exercitat-o asupra lui Feuerbach, părintele ateismului și materialismului modern[3], care l-a marcat și pe Marx. După cum Marx spune că „religia este un opium pentru popor", Freud afirmă la rândul său că „efectul consolării religioase poate fi comparat

[1] A se vedea S. Freud, *L'avenir d'une illusion*, Paris, 1932, pp. 44-45, 49-50, 54; „Actions compulsionnelles et exercises religieux", în *Psychose, névrose et perversion*, Paris, 1973, pp. 133-142; *Un souvenire d'enfance de Léonard de Vinci*, Paris, 1927, pp. 177-178; *Totem et tabou*, Paris, 1951, pp. 211-213; *Moise et le monothéisme*, Paris, 1948, p. 90; Scrisoare din 2 ianuarie 1910 către C.G. Jung, în Freud, *Correspondance (1906-1914)*, Paris, 1992, p. 372.

[2] A se vedea, de pildă, *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, Paris, 1975, pp. 211-231. Despre atitudinea lui Freud față de religie, a se vedea îndeosebi A. Plé, *Freud et la religion*, Paris, 1968. Despre atitudinea ostilă a lui Freud față de religie, dispunem de asemenea de mărturia directă a lui C.G. Jung: „În numeroasele noastre discuții pe acest subiect, i s-a întâmplat nu o dată să-l citeze pe Voltaire, cu al său: «Écrasez l'infâme!» [...]. Că atitudinea lui Freud față de religie a fost una de respingere este un dat istoric, independent de faptul că el însuși a afirmat acest lucru în tratatul său cu privire la acest subiect" (Scrisoare din 7 mai 1956 către Andrew R. Eickhoff).

[3] Cf. Scrisoare din 7 martie 1875 către E. Silberstein, în *Lettres de jeunesse*, Paris, 1990, p. 138: „dintre toți filosofii, el (Feuerbach) este cel pe care l-am admirat cel mai mult".

cu acela al unui narcotic"[1]. Pentru Freud, Dumnezeu nu este altceva decât un „concept vid"[2]. Realitatea Sa și a întregii lumi spirituale sunt cele ale unei proiecții psihologice.[3] De aceea, pentru el religia nu este decât o iluzie.[4] Dumnezeu este o invenție a omului, care răspunde nevoii sale de a se simți sigur și protejat în fața sentimentului de neajutorare (*Hilflosigkeit*) pe care-l încearcă[5]; pentru omul matur este un substitut al părintelui biologic, mult mai puternic ca acesta.[6] Așadar religia este, în realitate, o nevroză colectivă.[7] Ritualurile religi-

---

[1] *L'Avenir d'une illusion*, Paris, 1995, pp. 49-50.

[2] Cf. Scrisoare din 27 martie 1875 către E. Silberstein, în *Lettres de jeunesse*, Paris, 1990, p. 149.

[3] Cf. *Psychopathologie de la vie quotidienne*, Paris, 1999, p. 276: „Cred că, în bună parte, concepția mitologică despre lume care animă până și cele mai moderne religii nu este altceva decât pură psihologie proiectată asupra lumii exterioare".

[4] Cf. *L'Avenir d'une illusion*, Paris, 1995, p. 34: „Nu stă în intenția acestei cercetări să determine valoarea de adevăr a doctrinelor religioase. Ne e de ajuns că, din punct de vedere psihologic, le-am recunoscut drept iluzii"; cf. p. 32: „dacă ne întoarcem la doctrinele religioase, nu putem decât să repetăm: ele sunt totalmente iluzii".

[5] Cf. Scrisoare din 2 ianuarie 1910 către C.G. Jung, în *Correspondance (1906-1914)*, Paris, 1992, p. 372: „M-a izbit faptul că suprema rațiune a nevoii de religie este sentimentul de neajutorare (*Hilfosigkeit*) al copilului". A se vedea și *L'Avenir d'une illusion*, Paris, 1995, pp. 30-31; *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, Paris, 1975, p. 221.

[6] Cf. *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*, Paris, 1927, pp. 177-178; *L'Avenir d'une illusion*, Paris, 1995, pp. 30-31.

[7] Cf. *L'Avenir d'une illusion*, Paris, 1995, p. 44: „Religia ar fi acea nevroză obsesională generalizată a umanității, care, ca și aceea a copilului, își are originea în complexul lui Oedip, în relația cu tatăl"; p. 45: „s-a arătat în repetate rânduri (de mine și în special de către Th. Reik) până unde poate merge analogia dintre religie și nevroza obsesională"; p. 54: psihologului „îi este limpede faptul că religia este comparabilă cu o nevroză infantilă, și este suficient de optimist ca să admită că umanitatea va depăși această fază nevrotică, așa cum mulți

oase sunt analoge și comparabile cu ritualurile nevrozei obsesionale.[1] Doctrinele religioase sunt comparabile cu ideile delirante.[2]

Întemeiată pe o profesiune de credință ateistă, antropologia freudiană este o antropologie materialistă. Ea se caracterizează în primul rând prin aceea că socotește omul, în esență, un animal.[3] Viața psihică a omului e constituită, fundamental, dintr-un joc de forțe biologice.

La baza concepției freudiene stă ideea că principala formă de energie umană, *libidoul,* este la origine sexuală, adică servește pulsiunile sexuale și e orientată spre un scop sexual.[4] Evoluția și diferențierea acestei energii sexuale a dus ulterior la constituirea diferitelor activități umane[5], inclusiv a celor mai elevate dintre

---

copii, crescând, își depășesc nevroza, întru totul similară"; *Moise et le monothéisme*, Paris, 1948, p. 90: „Rămân convins că fenomenele religioase pot fi asemănate cu fenomenele nevrotice individuale"; *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, Paris, 1975, p. 222.

[1] Cf. *Totem et tabou*, Paris, 1951, p. 46; „Actions compulsionnelles et exercices religieux", în *Psychose, névrose et perversion*, Paris, 1973, pp. 133-142; a se vedea îndeosebi p. 141: „Potrivit acestor concordanțe și analogii, putem îndrăzni să considerăm nevroza obsesivă ca pandantul patologic al formației religioase, și să caracterizăm nevroza drept o religiozitate individuală, iar religia drept o nevroză obsesională".

[2] Cf. *L'Avenir d'une illusion*, Paris, 1995, p. 32.

[3] Cf. „Une difficulté de la psychanalyse", în *Essais de psychanalyse appliquée*, Paris, 1952, pp. 142-143. Freud spune că „omul nu e nimic altceva decât un animal și cu nimic mai bun decât un animal. [...] Cuceririle sale în lumea din afară nu reușesc să șteargă dovezile acestei echivalențe, care se manifestă atât în conformația corpului său, cât și în dispozițiile sale psihice".

[4] Cf. S. Freud, *Essais de psychanalyse*, Paris, 1975, pp. 109-110.

[5] În prezentarea pe care o face gândirii lui Freud, D. Stafford-Clark scrie: „La începutul teoriei sale, Freud recunoaște că toate pulsiunile instinctuale sunt fundamentale pentru determinarea cursului vieții individuale. Cea mai importantă este pulsiunea instinctuală sexuală, sau *libidoul,* prezentă de la primele luciri de conștiință ale pruncului

ele.[1] Astfel, pentru Freud, activitatea religioasă sau spirituală a omului, ca și activitatea sa artistică, corespund unei sublimări[2] a energiei sexuale.[3] Iubirea pe care o are omul pentru părinții, copiii și semenii săi, și chiar iubirea lui Dumnezeu, țin de *libido* și au, așadar, o natură sexuală[4]; acesta este însă „inhibat în ceea ce privește scopul său"[5].

Concepția creștină este cu totul opusă. Pentru ea, energia sexuală corespunde investirii în sexualitate, ca

---

și până la ultima suflare a muribundului. După Freud, întreaga viață depinde de dezvoltarea libidinală (...) *Libidoul* se poate compara cu petrolul brut ce țâșnește din măruntaiele pământului, care poate fi rafinat și transformat în nenumărate produse finite, care dă oricărei activități umane impulsul și sursa de energie esențială. Datorită felului în care este canalizat și dezvoltat, *libidoul* modelează structura personalității, tot așa cum fluviul modelează structura malurilor de-a lungul cursului său, din vârf de munte până la mare" (*Ce que Freud a vraiment dit*, Verviers, 1973, p. 133).

[1] Tot așa, Eul se constituie prin diferențierea Sinelui. „Eul nu este decât o parte a Sinelui, care a suferit o diferențiere particulară" (S. Freud, *Essais de psychanalyse*, Paris, 1975, p. 208).

[2] Despre sublimare, a se vedea S. Freud, *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, Paris, 1962, p. 156; *Le Malaise dans la culture*, Paris, 1995, p. 22, 40; *Cinq leçons sur la psychanalyse*, Paris, 1975, p. 64.

[3] În multe scrisori adresate pastorului Pfister, Freud spune că socotește „sublimarea religioasă" drept forma cea mai comodă a sublimării (scrisorile din 9 februarie 1909, 5 iunie 1910 și 9 octombrie 1918). A se vedea și „L'homme aux loups", în *Cinq psychanalyses*, Paris, 1945, pp. 414-417.

[4] Cf. S. Freud, *Essais de psychanalyse*, Paris, 1975, pp. 109-110: „Toate formele de iubire, psihanaliza le consideră, potrivit originii lor, mai curând atracții sexuale". A se vedea și *ibidem*, p. 115: „În aceste mulțimi convenționale (armata, Biserica), fiecare individ este unit prin legături libidinale cu cel care le conduce (Hristos, comandantul), pe de o parte, și cu toți ceilalți indivizi din care e compusă mulțimea, pe de altă parte.

[5] Cf. S. Freud, *Le Malaise dans la culture*, Paris, 1995, p. 45.

urmare a păcatului strămoșesc[1], a unei energii care la origine era îndreptată spre Dumnezeu. Energia sexuală corespunde deci unei „desublimări" a energiei spirituale. Asceza, care urmărește regăsirea stării firești și depline a omenescului, operează o „resublimare" a acestei energii, ceea ce soții creștini realizează în chip duhovnicesc prin virtutea castității (*sophrosune*), iar monahii, în cel mai înalt grad, prin abstinență, anticipând astfel viața din Împărăția cerurilor, unde *nu mai este parte bărbătească și parte femeiască* (Gal. 3, 28).

Investirea dorinței în sexualitate, pe care Freud o consideră originară și deci firească și într-un fel normativă, este de fapt, potrivit perspectivei creștine, expresia unei devieri a dorinței, contra naturii ei. În vreme ce pentru Freud la iubire se ajunge prin prelevarea și abaterea unei părți din energia sexuală a omului (*libido*)[2], potrivit învățăturii creștine, energia sexuală este ea însăși rezultatul prelevării și abaterii unei părți din dorința și din energia corespunzătoare, care la origine erau în chip firesc îndreptate spre Dumnezeu.

Cât privește agresivitatea, pe care el o consideră tot originară (pulsiunile de moarte ale Sinelui stând de la început alături de pulsiunile de viață)[3], Freud ajunge la concluzia că omul nu are de ales decât între două feluri de a o folosi: atacarea și nimicirea celorlalți pentru a se păstra pe sine în viață (pulsiunea de moarte fiind în acest caz unită cu pulsiunea de viață) sau atacarea

[1] Această concepție a fost dezvoltată mai ales de Sf. Grigorie de Nyssa și de Sf. Maxim Mărturisitorul. A se vedea lucrarea noastră, *Maxime le Confesseur, médiateur entre l'Orient et l'Occident*, Éditions du Cerf, Paris, 1998, pp. 80-81.

[2] Cf. S. Freud, *Le Malaise dans la culture*, Paris, 1995, pp. 50-57.

[3] Cf. S. Freud, *Essais de psychanalyse*, Paris, 1975, pp. 55-77.

și nimicirea propriei sale persoane.[1] El are în vedere și faptul că această pulsiune de moarte poate fi „temperată și îmblânzită, cumva inhibată cât privește scopul, și îndreptată spre obiecte pentru a-i procura Eu-lui împlinirea nevoilor sale vitale și stăpânirea naturii"[2], însă această ipoteză e amintită doar în treacăt, fără să o dezvolte în vreun fel. În orice caz, el nu concepe o folosire cu adevărat pozitivă a instinctului agresiv în procesul dezvoltării personale. Învățătura despre om și ascetica creștină au o viziune cu totul diferită; agresivitatea îndreptată contra aproapelui și a propriei persoane – în sensul la care se referă Freud – este privită drept o abatere și o pervertire a puterii agresive (*thumos*) a omului de la rostul ei. Aceasta era la început îndreptată spre Dumnezeu, omul folosindu-se de ea pentru a se lupta cu tot ceea ce l-ar fi putut îndepărta de Dumnezeu – ispitele, demonii, păcatul, patimile. Iar asceza are rostul de a o întoarce la menirea ei firească printr-o convertire (*metanoia*) lăuntrică.

Așa cum am văzut, în general, principiul fundamental al antropologiei creștine este acela că firea omenească este orientată spre Dumnezeu și că om normal și sănătos este cel care susține prin voința și liberul său arbitru, cu toată făptura sa, de-a lungul întregii sale existențe, această orientare a firii sale spre Dumnezeu. Pentru Freud nu există un scop general al firii umane spre care aceasta trebuie să se îndrepte și a cărui realizare i-ar permite împlinirea[3]; nu există o concepție normativă cât privește firea și existența umană. Freud constată doar că

[1] Cf. S. Freud, *Le Malaise dans la culture*, Paris, 1995, pp. 60-61.

[2] Cf. *ibidem*, p. 64.

[3] Cf. *Le Malaise dans la culture*, Paris, 1995, p. 17: „Problema scopului vieții umane s-a pus de nenumărate ori; încă nu s-a găsit un răspuns satisfăcător și de altfel poate că nici nu există vreunul".

oamenii, în fapt, aspiră la fericire, și că această aspirație la fericire are două fețe: „pe de o parte să n-aibă parte de durere și neplăcere, pe de alta, să aibă cele mai vii sentimente de plăcere".[1] Astfel, „aflarea plăcerii" apare ca „resortul oricărei activități umane".[2] Aceasta înseamnă, pentru Freud, că „scopul vieții are în vedere doar programarea principiului plăcerii"[3]. Trebuie să precizăm că pentru Freud plăcerea pe care o caută omul și care aduce fericirea este de natură sexuală, pentru că „iubirea sexuată (genitală) procură ființei omenești sentimentul trăirii celei mai puternice satisfacții, și ea îi oferă propriu-zis modelul oricărei fericiri"[4]. Problema însă este că această căutare aprioric nelimitată a plăcerii întâmpină obstacole din partea lumii exterioare. Fericirea omului și sănătatea sa psihică depind în acest caz de felul în care el știe să-și limiteze exprimarea exigențelor sale instinctive – „principiul plăcerii" – în fața „principiului realității" pe care i-l opun natura și societatea, care îi aduce numeroase pricini de neplăcere.[5] Astfel, Freud consideră că fericirea înseamnă satisfacția instinctuală[6], dar pentru că o satisfacție nelimitată a instinctelor nu este posibilă, omul trebuie să se mulțumească cu o fericire relativă. De aici rezultă că fericirea, și anume cea moderată, singura posibilă, este o problemă de „iconomie libidinală individuală"[7]; „fericirea este ceva cu totul subiectiv".[8] E

[1] *Ibidem*, p. 18.
[2] *Ibidem*, p. 37.
[3] *Ibidem*, p. 18.
[4] *Ibidem*, pp. 43-44.
[5] *Ibidem*, p. 18.
[6] *Ibidem*, p. 21.
[7] *Ibidem*, p. 27.
[8] *Ibidem*, p. 32.

vorba, empiric, ca fiecare om „să știe măsura satisfacției reale pe care i-o poate da lumea exterioară și în ce măsură poate să-și mențină independența față de ea"[1].

Și în această privință putem constata o mare deosebire între concepția freudiană despre fericire – care este în același timp hedonistă[2] și individualistă – și concepția creștină. Pentru antropologia creștină, plăcerea simțuală în care Freud vede constituentul fundamental al fericirii nu este decât un substitut mizer și patologic al fericirii pentru care a fost creat omul și de care, în parte, se bucura în starea sa paradisiacă. Părinții spun că plăcerea simțuală s-a ivit ca urmare a păcatului strămoșesc, nu exista în Rai și nu va exista nici în Împărăția cerurilor. Însemn al firii căzute, plăcerea simțuală îl ține pe om în mărginirea firii, și atracția pe care o exercită asupra lui produce mulțimea de boli spirituale care-i vatămă viața psihică. Căutarea fericirii pe calea plăcerii este una dintre cele mai puternice iluzii ale omenirii căzute. Asceza creștină războiește plăcerea simțurilor, pentru ca omul să iasă din robia celei ce este închipuire părelnică și stearsă a adevăratei desfătări care i-a fost menită: bucuria cea duhovnicească și fericirea – al căror belșug îl va primi, firește, în Împărăție, dar pe care le gustă cu duhul încă de pe acum.

În sfârșit, Freud nu reușește să ofere un model de sănătate. El crede că „sănătatea și boala nu se deosebesc calitativ, ci ele se delimitează în chip empiric și

[1] Cf. *ibidem*, p. 27.

[2] Hedonismul prezintă anumite analogii cu epicurismul. În ambele cazuri avem de a face cu o filosofie materialistă, care definește norma (fericirea) printr-o realitate (tendința spre plăcere) și care consideră că, de vreme ce anumite plăceri sunt însoțite de suferință, trebuie să se renunțe la ele în favoarea celor care nu pun în pericol nici sănătatea trupului, nici liniștea sufletului.

progresiv"[1]. „Recunoaștem – scrie el – că este imposibil de stabilit în mod științific o linie de demarcație între stările normale și cele anormale. Așa că orice distincție, în pofida importanței sale practice, nu poate avea decât o valoare relativă"[2]. Freud recunoaște că „a ajuns să-și facă o idee despre psihismul normal" prin „studierea anomaliilor"[3]. Altfel spus, el nu are o concepție pozitivă despre sănătate.

Scopul psihanalizei este mai puțin acela de a-l vindeca pe om[4], cât de a-i permite, prin biruirea rezistențelor și darea la iveală a refulărilor sale, conștientizarea a ceea ce este în realitatea sa actuală, cu scopul de a se accepta pe sine așa cum este și de a se controla cât mai bine, pentru a se bucura cât mai mult de viață[5], eliberându-se de angoasele și inhibițiile sale.[6] Diferența dintre sănătate și boală este cea dintr-o bună sau rea gestionare a acelorași impulsuri[7]; „este socotit corect", altfel spus sănătos, „orice comportament al Eului care satisface în același timp exigențele Sinelui, ale Supraeului și ale realității, ceea ce se întâmplă atunci când Eul reușește să concilieze aceste exigențe diferite"[8]; pentru Freud, calitatea mo-

[1] S. Freud, *La Technique psychanalytique*, Paris, 1975, p. 6.

[2] S. Freud, *Abrégé de psychanalyse*, Paris, 1950, pp. 70-71. Asupra caracterului relativ al sănătății psihice, a se vedea și S. Freud, *l'Analyse avec fin et l'analyse sans fin*, Paris, 1994.

[3] S. Freud, *Abrégé de psychanalyse*, Paris, 1950, p. 71.

[4] Cât privește posibilitățile de vindecare oferite de psihanaliză, Freud s-a arătat întotdeauna destul de modest. A se vedea îndeosebi *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, Paris, 1975, pp. 199-206.

[5] S. Freud, *La Technique psychanolytique*, Paris, 1975, p. 6.

[6] A se vedea S. Freud, *L'Analyse avec fin et l'analyse sans fin*, Paris, 1994, p. 27.

[7] A se vedea S. Freud, *La Vie sexuelle*, Paris, 1973, p. 15.

[8] S. Freud, *Abrégé de psychanalyse*, Paris, 1950, p. 5.

rală sau spirituală a acestor nevoi și deci scopul pentru care sunt puse în lucrare energiile omului nu au nici o importanță; important este ca aceste nevoi să fie într-un bun echilibru. La Freud, modelul acestui echilibru este unul aproape mecanicist, legat de concepția sa materialistă despre om.

Un partizan al concepției freudiene ar putea spune că Freud se raportează la realitatea omului căzut și dacă ne limităm la acest cadru, el nu e chiar așa de departe de antropologia creștină. Problema este însă tocmai faptul că Freud ignoră că e vorba de omul căzut și nu are în vedere vreo altă perspectivă. Pentru el nu-i vorba de nimic altceva decât de a-i permite omului să-și asume cât mai bine starea în care se află prin conștientizarea realității ei, și nicidecum de a-l ajuta să se schimbe, pentru a se ridica la un alt mod de existență, mai sănătos și mai bun.

În schimb, dobândirea sănătății, în perspectiva creștină expusă mai înainte, presupune o transformare lăuntrică care-l scoate pe om din starea sa căzută, socotită profund patologică și producătoare de boală. Această transformare constă într-o resublimare a energiilor puterilor omenești în sens spiritual – adică în îndreptarea lor spre Dumnezeu. Acesta-i scopul vieții ascetice, în care resublimarea se cheamă „îndreptare"[1], „reîntoarcere", „convertire" (*metanoia*), iar împlinirea ei desăvârșită, care înseamnă unirea deplină și necurmată a omului cu Dumnezeu, se cheamă „sfințenie". Sfântul este un model de sănătate duhovnicească, dar și de sănătate psihică, care s-ar cuveni să servească drept normă pentru psihoterapeutul creștin, fiindcă numai în sfințenie natura

[1] Acest cuvânt este folosit des de Sf. Maxim Mărturisitorul.

umană, cu toate componentele ei, își află desăvârșirea și-și pune în lucrare facultățile sale așa cum le-a fost menit. De aceea, o psihoterapie creștină, chiar dacă rămâne distinctă de terapeutica duhovnicească, trebuie să se situeze în continuarea acesteia și să aibă drept referință și model practicile ascetice, căci sănătatea, atât psihică, cât și spirituală, ține de exercitarea facultăților umane conform cu finalitatea lor firească.

Concluzie

Divergențele importante pe care le-am constatat între antropologia freudiană și antropologia creștină fac, fără nici o îndoială, problematică pentru un creștin atât practicarea psihanalizei freudiene, cât și recursul la ea, ca terapie.

Rememorarea marilor principii ale antropologiei creștine, în schimb, ar trebui să-i incite pe psihoterapeuții creștini la dezvoltarea unei terapii care să respecte întru totul aceste principii.

IV

PROBLEMA COMPATIBILITĂȚII FUNDAMENTELOR TEOLOGICE ȘI ETICE: CAZUL PSIHOLOGIEI ANALITICE A LUI C. G. JUNG

INTRODUCERE

Elementele problematice în ceea ce privește relația cu teologia și antropologia creștină pe care le-am întâlnit la Freud nu se regăsesc la Carl Gustav Jung. Departe de ateismul lui Freud și de judecățile negative referitoare la fenomenul religios, Jung a manifestat de-a lungul întregii sale vieți un interes profund față de religii, atât occidentale, cât și orientale, interes care i-a marcat în mare parte reflecția teoretică și practica terapeutică. După cum notează R. Hostie, „este cu totul rar ca un psiholog să acorde religiei un rol atât de preponderent cum a făcut Jung".[1]

Legătura operei lui Jung cu creștinismul a fost mult studiată[2] și în multe cazuri apreciată pozitiv atât de teologi

[1] R. Hostie, *Du mythe à la religion. La psychologie analytique de C.G. Jung*, Bruges, 1955, p. 101.

[2] A se vedea, între alții: H. Schär, *Religion und Seele in der Psychologie C.G. Jung*, Berna, 1946; M.-L. von Franz, U. Mann și

catolici[1], dintre care unii au văzut în ea „un zid de apărare în fața ateismului freudian"[2], cât și de teologi protestanți[3]. Simpatia lui Jung față de fenomenul religios în general și față de creștinism în particular și integrarea dimensiunii spirituale a omului în concepția și în practica sa psihoterapeutică[4] au atras, mai mult decât psihanaliza freudiană, mulți pacienți, dar și psihoterapeuți creștini, doritori să păstreze o legătură între fundamentele teoretice ale practicii psihoterapeutice și credința lor creștină.

Examinarea gândirii lui Jung pune în evidență unele puncte de convergență cu antropologia creștină. În plus, caracterul plastic al multor concepte ale lui Jung se pretează adesea la o interpretare pozitivă a acestora în cadrul gândirii creștine.

Vom vedea însă că dincolo de aceste elemente de convergență există puncte de divergență foarte importante, care privesc însești fundamentele credinței și spiritualității creștine.

H.-W. Heidland, *C.J. Jung und die Theologen*, Stuttgart, 1971; G. Wehr, *C.G. Jung und das Christentum*, Olten și Fribourg-en-Brisgau, 1975; B. Kaempf, *Réconciliation. Psychologie et religion selon Carl Gustav Jung*, Paris, 1991.

[1] După cum notează B. Kaempf, *Réconciliation. Psychologie et religion selon Carl Gustav Jung*, Paris, 1991, p. 213.

[2] J. Chazaud, Prefața la R. Hostie, *Psychologie analytique et religion*, Paris, 2002, p. II.

[3] Vezi trecerea în revistă a lui B. Kaempf, *Réconciliation. Psychologie et religion selon Carl Gustav Jung*, Paris, 1991, pp. 217-219. Însăși cartea lui B. Kaempf intră în această categorie.

[4] Unul dintre principiile de bază ale lui Jung este că „problema vindecării este o problemă religioasă" (*Uber die Beziehung der Psychotherapie zur Seelsorge*, paragraful 523, în *Gesammelte Werke*, vol. 11, Zürich și Stuttgart, 1963, pe care o vom cita de-acum înainte în trad. fr. „Des rapports de la psychothérapie et de la direction de conscience", în *La Guérison psychologique*, Geneva, 1953, p. 291).

1. PUNCTE DE CONVERGENȚĂ

Un prim punct de convergență între gândirea lui Jung și antropologia creștină așa cum este ea definită de Sfinții Părinți ai Bisericii Răsăritene este că sănătatea și bolile psihice ale omului se raportează la sensul pe care acesta îl dă ființei sale.[1]

Mai precis, pentru Jung, ca și pentru antropologia creștină, boala și sănătatea psihică a omului se definesc în mare parte în raport cu ceea ce definește acest sens, și anume atitudinea sa religioasă. „Fiecare om – scrie Jung – suferă mai întâi pentru că a pierdut ceea ce religiile în vigoare au oferit dintotdeauna adepților lor, și nimeni nu este cu adevărat vindecat atâta vreme cât nu și-a regăsit atitudinea religioasă"[2]. Urmarea logică a acestei afirmații este că problema vindecării este o problemă religioasă.[3]

Spre deosebire de Freud, care vede în religie un factor patogen, Jung consideră că absența religiei în societatea contemporană este sursa multor tulburări mintale. „Pentru mine este evident, scrie Jung, că angoasa" – care are un rol esențial în cele mai multe dintre bolile psihice – „nu e provocată de învățăturile religioase, ci mai curând de lipsa lor"[4].

În întreaga sa operă, Jung subliniază caracterul structurant al simbolurilor creștine în ceea ce privește viața psihică.[5]

---

[1] Cf. C.G. Jung, „Des rapports de la psychothérapie et de la direction de conscience", paragraful 497, în *Guérison psychologique*, p. 278.

[2] *Ibidem*, paragraful 509, p. 282.

[3] *Ibidem*, paragraful 523, p. 291.

[4] Scrisoare din 2 iulie 1960, către pastorul Oscar Nisse.

[5] El reproșează cu tărie protestantismului eliminarea lor progresivă. Vezi, de exemplu, scrisoarea din 17 martie 1951 către M. H.

Antropologia lui Jung, în fundamentele sale, pare mult mai echilibrată decât cea a lui Freud, în măsura în care ea respinge absolutizarea freudiană a sexualității, care face din aceasta motorul aproape exclusiv al vieții psihice, pentru a reda sexualității un loc oarecare printre ceilalți factori ai vieții psihice.[1]

În această perspectivă, Jung are o concepție mai elastică despre libidou decât Freud. În timp ce pentru acesta din urmă libidoul are de la bun început o determinare sexuală, pentru Jung este vorba de o energie „plastică", aprioric neutră și nedeterminată, care poate fi investită în cele mai diferite obiecte.[2]

O altă deosebire între Jung și Freud, care apropie antropologia lui Jung de antropologia creștină răsăriteană, este aceea că, în timp ce Freud consideră că primii opt ani de viață ai omului condiționează întreaga sa devenire psihologică, Jung crede că dificultățile psihologice pe care le întâmpină omul sunt întotdeauna – oricare ar fi legătura lor cu trecutul – o problemă actuală, care poate fi rezolvată plecând de la situația și starea sa psihologică prezentă.[3] Această concluzie este în deplin acord cu concepția patristică, după care, în orice stare s-ar afla, omul poate întotdeauna dobândi vindecarea, având în fiecare moment – prin colaborarea (*sunergeia*) dintre har și pro-

[1] A se vedea C.G. Jung, *Der Gegensatz Freud-Jung, Gesammelte Werke*, vol. 4, Olten și Fribourg-en-Brisgau, 1969, trad. fr. „L'Opposition entre Freud et Jung", în *La Guérison psychologique*, p. 183.

[2] A se vedea *Psychologie et religion*, § 37, p. 43; „Uber die Psychologie des Unbewusstes", § 71, în *Gesammelte Werke*, vol. 7, Zurich și Stuttgart, 1962, pe care o vom cita de-acum înainte în trad. fr., *Psychologie de l'inconscient*, Geneva, 1993, ed. a 8-a, pp. 91-92.

[3] A se vedea „Des rapports de la psychothérapie et de la direction de conscience", § 517, în *Guérison psychologique*, pp. 286-287.

priile puteri – posibilitatea de a rupe radical cu trecutul şi de a realiza o schimbare totală, o convertire (*metanoia*) a felului său de viaţă.

Noţiunea de inconştient colectiv şi teoria arhetipurilor, legată de ea, pe care le aflăm la Jung,[1] par să concorde cu ideea patristică că omul poartă în adâncul fiinţei sale, ca o pecete, chipul lui Dumnezeu, care-l îndreaptă în mod dinamic spre El. Conceptul de *imago Dei* joacă, de altfel, în antropologia lui Jung un rol esenţial.

Ideea lui Jung potrivit căreia terapia sufletului consistă în ieşirea din limitele Eului pentru a ajunge la Sinele persoanei, integrând dimensiunii conştiente a personalităţii dimensiunea inconştientă[2], pare şi ea compatibilă cu antropologia creştină, dacă prin aceasta se înţelege faptul că omul este chemat să ajungă la o altă dimensiune a sa, de care nu este conştient în mod spontan şi în care-şi va putea depăşi limitele actuale ale naturii lui căzute; e vorba de dimensiunea „omului celui lăuntric", a „Împărăţiei cerurilor ascunsă în noi" – pe care Sfinţii Părinţi ne cheamă s-o descoperim atunci când îndeamnă (ca altădată platonismul): „Cunoaşte-te

[1] A se vedea mai ales C.G. Jung, „Die Archetypen und das kolektive Unbewusste", în *Gesammelte Werke*, vol. 9-10, Olten şi Fribourg-en-Brisgau, 1976, pe care o vom cita de-acum din trad. fr. „Conscience, inconscient et individuation", în *La Guérison psychique*, pp. 255-272; „Das Gewissen", în *Zivilisation im Ubergang*, în *Gesmmelte Werke*, vol. 10, Olten et Fribourg-en-Brisgau, 1974, pp. 249-257.

[2] A se vedea C.G. Jung, „Bewussein, Unbewusstes und Individuation", în *Gesammelte Werke*, vol. 9-10, Olten şi Fribourg-en-Brisgau, 1976, pe care o vom cita de-acum înainte din trad. fr. „Conscience, inconscient et individuation", în *La Guérison psychique*, pp. 255-272; „Das Gewissen", în *Zivilisation im Ubergang*, în *Gesmmelte Werke*, vol. 10, Olten şi Fribourg-en-Brisgau, 1974, pp. 249-357.

pe tine însuți!" – și care i se descoperă omului încetul cu încetul de-a lungul unei vieți de nevoință. În această perspectivă, concepția lui Jung – potrivit căreia eul conștient (adică cel definit prin conștiința primară sau spontană de sine) nu înseamnă decât o mică parte din noi, și datoria noastră este să realizăm în noi „omul deplin" (Sinele, cum îl numește Jung) printr-o conștientizare complementară a unei părți fundamentale din noi, mai greu de sesizat – e de apreciat în ceea ce privește intenția generală, cu atât mai mult cu cât Jung afirmă că Sinele corespunde chipului lui Dumnezeu din om.

2. PUNCTE DE DIVERGENȚĂ

Examinarea atentă a gândirii lui Jung scoate însă la iveală faptul că el are o concepție cu totul particulară despre teologia și etica creștină și despre raporturile lor cu viața psihică; și, cu toate că folosește frecvent concepte creștine și referințe biblice, înțelesul pe care el îl acordă acestora este unul diferit, străin de credința creștină. Opera lui Jung a suscitat de aceea numeroase critici din partea unor autori creștini de diverse confesiuni.[1]

[1] A se vedea, între alții: J. Goldbrunner, *Individuation, Selbstfindung und Selbstenfaltung. Die Tienfenpsychologie von C.G. Jung*, Fribourg-en-Brisgau, 1949; R. Hostie, *Du mythe à la religion. La psychologie analytique de C.G. Jung*, Bruges, 1955; reed.: *Psychologie analytique et religion*, Paris, 2002; H.L. Philp, *Jung and the Problem of Evil*, Londra, 1958; D. Cox, *Jung and Saint Paul*, New York, 1959; W. Johnson, *The Search for Transcendance*, New York, 1974; E. Pavesi, „Die Gottesvorstellung des C.G. Jung", *Factum*, 1991, pp. 30-34; „Von der Trinitat zur Quaternitat. C.G. Jungs Theorie der Integration der Gegensatze in Gott", *Factum*, 1995, pp. 22-26. Corespondența lui Jung pe tema religiei e de asemenea o mărturie a numeroaselor critici ce i-au fost aduse de persoanele cu care co-

Ne vom mărgini aici să scoatem în evidență doar câteva dintre ideile lui Jung, contestabile din acest punct de vedere și care, după părerea noastră, fac concepția sa incompatibilă cu principiile teologice și antropologice ce-ar trebui să servească drept referință pentru o psihoterapie de inspirație autentic creștină.

Cu toate că personalitatea lui Jung și viața sa privată pot aduce elemente interesante pentru înțelegerea gândirii sale și a arierplanurilor ei psihologice, religioase și politice[1], am ales drept bază a analizei noastre gândirea lui Jung, așa cum este ea exprimată în scrierile sale, din care vom și da numeroase citate. Nu ne-am propus să studiem evoluția gândirii lui Jung, ci am luat în considerare aspectul ei final, extras din ansamblul lucrărilor deplin asumate de el și revizuite la fiecare nouă ediție.

1. Relativismul religios al lui Jung

Fiu de pastor, educat într-o ambianță creștină, Jung s-a declarat adesea creștin[2] și chiar a afirmat că-și fundamentează gândirea pe concepte creștine.[3] Cu toate aces-

---

responda. (A se vedea C.G. Jung, *Le Divin dans l'homme. Lettres sur les religions*, trad. fr. Paris, 1999, *passim*).

[1] A se vedea, cu privire la acest subiect, lucrarea extrem de critică a lui R. Noll, *Jung, le Christ aryen*, Paris, 1999.

[2] Vezi scrisoarea din 2 iulie 1960 către pastorul Oscar Nisse; scrisoarea din 25 octombrie 1955 către Palmer A. Hilty. Într-un text din 1932, Jung afirmă mai precis apartenența sa la protestantism și se situează la „extrema stângă în Parlamentul spiritului protestant" („Des rapports de la psychothérapie et de la direction de conscience", § 537, în *La Guérison psychologique*, p. 299).

[3] Într-o scrisoare datată 21 ianuarie 1960, publicată în ziarul „The Listener", Jung scrie: „Mă consider creștin, pentru că mă întemeiez pe concepte creștine."

tea, e ușor de văzut că în concepția sa creștinismul este pus pe aceeași treaptă cu celelalte religii, fundamentele lui dogmatice, antropologice și duhovnicești fiind astfel relativizate, încadrându-se mai curând în conceptul foarte general al „religiosului".

Jung a afirmat întotdeauna că nu privește religiile decât din punctul de vedere al exprimării lor în psihicul (*psyche*[1]) uman și refuză să se pronunțe asupra problemei fundamentării lor obiective în afara acestuia, ceea ce i-a făcut pe mulți să-l considere agnostic.

Această atitudine poate fi totuși înțeleasă dacă avem în vedere scrupulozitatea lui de a se ține strict de o metodă științifică, care, atunci când e vorba de a explica natura, exclude recursul la un principiu superior naturii – ceea ce epistemologia contemporană numește „postulatul obiectivității". Respectarea acestui principiu era cu atât mai necesară pentru Jung, cu cât mediul în care se manifesta era un mediu științific, care privea cu suspiciune fenomenul religios; de altfel, încă de la primele lor întâlniri, Freud a calificat unele dintre tezele sale drept „oculte", ceea ce, într-o anumită măsură, descalifica poziția lui Jung.

Jung și-a justificat poziția și filosofic, referindu-se adesea la teoria kantiană a cunoașterii[2], potrivit căreia omul nu are acces la realitatea în sine, ci numai la fenomene, adică la realitatea așa cum apare ea structurilor noastre psihice, perceptive și cognitive. După Jung, pre-

[1] Prin „psiche", Jung înțelege conștiința eului plus inconștientul, acesta din urmă incluzând inconștientul individual și inconștientul colectiv.

[2] Referințele explicite la critica kantiană a cunoașterii sunt foarte numeroase în opera lui Jung și dovedesc marea influență pe care aceasta a exercitat-o asupra poziției sale.

supunând că Dumnezeu există, noi nu putem avea acces la ceea ce este El în Sine, ci numai la exprimarea Sa în chipurile și simbolurile pe care și le formează despre El psihicul uman: „Aflăm nenumărate imagini ale lui Dumnezeu, dar originalul ne rămâne necunoscut. Nu am nici o îndoială că în spatele imaginilor noastre se ascunde originalul, dar el ne rămâne inaccesibil. Nu putem nici măcar să percepem acest original, pentru că ar trebui mai întâi să-l traducem în categorii psihice pentru ca el să devină perceptibil"[1].

Dar în vreme ce Kant afirmă că a vrut „să aboleasca cunoașterea pentru a face loc credinței",[2] Jung se arată mai restrictiv, spunând că credința însăși nu poate pretinde că are un fundament obiectiv, de vreme ce Dumnezeu este incognoscibil: „Nu-mi permit să cred nimic legat de lucrurile pe care nu le cunosc. Socotesc această pretenție absurdă și neîndreptățită"; drept urmare, spune el, „nu mărturisesc nici o credință"[3].

S-ar putea crede – și unii chiar așa au crezut – că avem de-a face aici cu o atitudine asemănătoare teologiei apofatice dezvoltată de Sfinții Părinți răsăriteni, care refuză să vorbească despre Dumnezeu în termeni afirmativi din respect pentru radicala transcendență a ființei Sale, care-L face incognoscibil și inaccesibil. Însă, în vreme ce teologia apofatică este însoțită la Părinți de o teologie afirmativă, potrivit căreia Dumnezeu poate fi cunoscut prin energiile Sale, reflecțiile lui Jung îl conduc la relativism religios.

---

[1] „Jung und der religiose Glaube", § 1589, în *Gesammelte Werke*, t. 18-2, Olten et Fribourg-en-Brisgau, 1981; tr. fr. „Jung et la croyance religieuse", în *La Vie symbolique*, Paris, 1989, p. 161.

[2] *Critique de la raison pure*, Prefața celei de-a doua ediții.

[3] Scrisoare din 10 octombrie 1959 către G. Wittwer.

Pentru el, chiar dacă există într-adevăr în inconștientul colectiv un arhetip comun al lui Dumnezeu, acesta însă se exprimă sub diferite forme sau simboluri, proprii diferitelor neamuri și epoci, iar aceste expresii diferite sunt pentru el echivalente.[1] Astfel Jung scrie: „Dacă spun: cred în cutare sau cutare Dumnezeu, lucrul acesta este nesemnificativ"[2]. Notând că modelele sale psihologice de înțelegere „sunt puternic susținute de reprezentările colective ale tuturor religiilor", Jung adaugă: „nu văd pentru ce o confesiune ar trebui să posede adevărul unic și desăvârșit"[3]. „Credința – spune el în prelungirea acestei din urmă afirmații – este extrem de subiectivă, așa încât trebuie să înțelegeți că nu cred absolut deloc că religia creștină ar fi singura și cea mai înaltă manifestare a adevărului. Budismul are în el cel puțin tot atât adevăr, și la fel și celelalte religii"[4].

Nu numai că diferitele simboluri ale lui Dumnezeu sunt toate adevărate, dar până și acest adevăr al lor este provizoriu, legat de utilitatea lor: „Simbolul este adevărat" în sensul că el are „o validitate temporară, pentru că nu are valoare decât pentru o situație anume. Dacă situația se schimbă, îndată se face simțită nevoia unui nou adevăr, așa că adevărul este întotdeauna legat de o situație anume. Atâta vreme cât simbolul constituie un

[1] Această concepție dovedește o înrudire a gândirii lui Jung cu cea a teologului protestant Schleiermacher (1768-1834), îndeosebi cu ultimul dintre celebrele sale *Discursuri despre religie*, potrivit căruia pluralitatea religiilor este necesară și corespunde formelor determinate prin care religia infinită se manifestă în finit.

[2] „Jung und der religiöse Glaube", § 1589, în *Gesammelte Werke*, t. 18-2, Olten și Fribourg-en-Brisgau, 1981, tr. fr. „Jung et la croyance religieuse", în *La Vie symbolique*, Paris, 1989, p. 162.

[3] „Jung et la croyance religieuse", § 1643, în *La Vie symbolique*, p. 189.

[4] Scrisoare din 20 iunie 1933 către Dr. Paul Maag.

răspuns adevărat, și deci eliberator, la situația care-i corespunde, el este adevărat și valabil, și chiar „absolut". Dar dacă situația se schimbă și simbolul se perpetuează, el nu mai este decât un idol care nu face altceva decât să sărăcească și să îndobitocească".[1]

Conform acestor presupoziții, Jung nu vede în Treimea creștină expresia unei noi revelații adusă de Hristos, ci simbolul unui arhetip care are expresii simbolice analoge anterioare, în gândirea babiloniană, egipteană, platoniciană și gnostică.[2] Cele Trei Persoane dumnezeiești ale Sfintei Treimi creștine nu fac decât să „indice existența unui arhetip activ care nu operează la suprafață, permițând astfel constituirea triadelor"[3]. Dacă există vreo noutate în Trinitatea creștină, aceasta nu e altceva decât o adaptare particulară a arhetipului general căruia îi corespunde la nevoile unei epoci și la mentalitatea unei culturi anume; ea traduce doar „o evoluție progresivă a arhetipului în conștiință și primirea lui în potențialul conceptual al Antichității"[4]. În acest caz, istoria dogmei trinitare în creștinism „reprezintă emergența progresivă a unui arhetip care a ordonat reprezentările antropomorfe ale tatălui, fiului și suflului de viață într-o schemă arhetipală".[5]

---

[1] Scrisoare din 10 ianuarie 1929 către Dr. Kurt Plachte.

[2] A se vedea „Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas", în *Gesammelte Werke*, t. 11, Zurich și Stuttgart, 1963, § 172-193, pe care o vom cita de aici înainte în tr. fr., „Essai d'interprétation psychologique du dogme de la Trinité", în *Essais sur la symbolique de l'esprit*, Paris, 1991, pp. 150-166. A se vedea și Scrisoarea din 10 martie 1958 către Rév. dr. H.L. Philp.

[3] *Essai d'interprétation pychologique du dogme de la Trinité*, § 209, p. 177.

[4] *Ibidem*, p. 178.

[5] *Ibidem*, § 224, p. 189.

Dacă avem de-a face aici cu vreo revelație, atunci ea nu este decât revelația inconștientului, pentru că „revelația este, mai întâi de toate, o deschidere, o descoperire a profunzimilor inconștientului".[1] Mai precis, această revelație este cea a unui arhetip care se impune prin forța coercitivă al cărei purtător este – pe care Jung o numește adesea „numinozitate". Într-adevăr, „arhetipul este un element invizibil, o dispoziție care intră în acțiune la un moment dat al evoluției spiritului uman, dispunând datele conștiinței în figuri particulare, altfel spus ordonând reprezentările divine în triade și trinități. [...] Oricare ar fi momentul apariției sale, arhetipul îmbracă, pentru inconștient, un aspect coercitiv, iar când aspectul său devine conștient, acest aspect se caracterizează prin numinozitatea sa"[2]. Credința că Duhul Sfânt a inspirat dogma nu face decât să reflecte faptul că „ea provine dintr-un domeniu care este în afara conștiinței", adică din inconștientul colectiv.[3] Părinții care au elaborat dogma Sfintei Treimi n-au făcut-o în chip conștient și voluntar, ci siliți de forța inconștientă a unui arhetip care, în alte epoci și în alte civilizații, a dat loc altor expresii simbolice în formă de triadă.[4]

---

[1] „Psychologie und Religion", § 127, în *Gesammelte Werke*, t. 11, Zurich și Stuttgart, 1963, citat de-acum înainte în trad. fr. *Psychologie et religion*, Paris, 1958, p. 148.

[2] *Essai d'interprétation pychologique du dogme de la Trinité*, § 222, p. 187.

[3] *Ibidem*, § 222, p. 188. În altă parte Jung spune: „Afirmația că Biblia a fost insuflată de Cuvântul lui Dumnezeu este pentru mine o ipoteză cu totul neverosimilă" (Scrisoare din 5 mai 1952 către Prof. Fritz Buri).

[4] Cf. *Essai d'interprétation pychologique du dogme de la Trinité*, § 207-210, pp. 176-178; 222-224, pp. 186-190.

Ca și în cazul Treimii, „chipul lui Hristos, așa cum a fost el fixat de dogmă, este rezultatul unui proces de condensare, plecând de la mai multe surse (precreștine). Una dintre aceste surse este anticul om-dumnezeu al Egiptului: Osiris-Horus. Acolo s-a produs transformarea arhetipului inconștient proiectat până atunci asupra unei ființe divine, neumane"[1].

Hristos este de altfel expresia simbolică a arhetipului eroului solar, și Jung Îl plasează sub acest nume alături de alți eroi sau zei priviți drept simboluri echivalente: Osiris, Tamnuz, Attis-Adonis, Mithra, Phoenix.[2] Se întâmplă chiar ca Jung să-L asimileze pe Hristos zeității Mana a animiștilor[3] sau lui Mercur al grecilor.[4] În altă parte, Jung afirmă că Hristos este personificarea unui arhetip care corespunde ideii de *Antropos*, de *homo maximus* sau de om originar – așa cum sunt „în India, Purușa și în China, Chen-yen" –, sau încă și ideii de Mesia spiritual, reprezentată deopotrivă de Mithra, Osiris, Dionysos sau Buddha.[5] Cât privește iconomia Sa mântuitoare, întruparea, suferințele, moartea și învierea, după Jung, acestea sunt de asemenea expresiile unui arhetip care are manifestări analoge anterioare, de pildă în hinduism, budism sau mazdeism.[6] Astfel,

---

[1] „Jung et la croyance religieuse", § 1656, în *La Vie symbolique*, p. 194.

[2] „Symbole der Wandlung", § 165, în *Gesammelte Werke*, t. 5, Geneva, 1952, citat de-acum înainte în tr. fr.: *Métamorphoses de l'âme et ses symboles*, Geneva, 1953, p. 202.

[3] *Ibidem*, s, § 612, p. 646.

[4] „L'Esprit Mercure", în *Essais sur la symbolique de l'Esprit*, Paris, 1991, p. 44.

[5] Scrisoare din 1 iunie 1956 către Hélene Kiener.

[6] Cf. *Essai d'interprétation psychologique du dogme de la Trinité*, § 202, p. 173.

Jung spune că: „viața lui Hristos nu este o excepție, de vreme ce nu puține mari figuri ale istoriei au realizat mai mult sau mai puțin arhetipul vieții eroice, cu peripețiile ei caracteristice"[1]. Iar în altă parte scrie: „Buddha poate să aibă tot atâta dreptate cât Hristos, și nu vedem cu adevărat cum și de ce ar trebui să ne simțim mântuiți și eliberați de moartea lui Hristos"[2]. După cum vom vedea mai amănunțit în cele ce urmează, Jung Îl consideră pe Hristos și un simbol al Sinelui. Or, Sinele poate primi o multitudine de alte simboluri echivalente: „Nu există nici cel mai mic motiv pentru care trebuie, sau nu trebuie, să numim Sinele transcendent «Hristos» sau «Buddha» sau «Puruşa» sau «Tao» sau «Khider» sau «Tifereth». Toate aceste noțiuni pot fi considerate drept formulări a ceea ce eu numesc Sinele"[3].

La Hristos, importantă este numai această dimensiune arhetipală care a căpătat prin El expresia corespunzătoare nevoilor unei epoci și mentalității unei societăți anume. „El a devenit această figură colectivă așteptată de inconștientul vremii Sale și iată de ce nu are nici un rost să te întrebi cine și cum era El în realitate"[4]. Altfel spus, pentru Jung realitatea istorică a lui Hristos nu prezintă nici un interes și nu are nici o importanță, singurele care contează fiind dimensiunea și funcția Sa

---

[1] *Psychologie et religion*, § 146, p. 175.

[2] „Des rapports de la psychothérapie et de la direction de conscience", § 518, în *Guérison psychologique*, p. 287. A se vedea și Scrisoarea din 29 iunie 1955 către pastorul William Lachat.

[3] „Jung et la croyance religieuse", § 1672, în *La Vie symbolique*, p. 201. A se vedea și *Ma vie. Souvenirs, rêves et pensées*, pp. 320-322, unde Jung spune că Hristos și Buddha sunt amândoi încarnări ale Sinelui.

[4] *Essai d'interprétation psychologique du dogme de la Trinité*, § 228, p. 192.

simbolică,[1] legate de proiecțiile arhetipale în care a fost învăluită personalitatea Sa omenească.[2]

Vedem că, potrivit acestei concepții, identitatea de natură a Dumnezeului creștin și identitatea personală a Tatălui, a Fiului și a Duhului Sfânt sunt dizolvate în arhetipuri generale și impersonale, ca și identitatea divină și realitatea umană a lui Hristos.

În cadrul teoriei lui Jung, aceasta înseamnă că pentru om este cu neputință să aibă o relație personală și concretă cu un Dumnezeu identificabil și având o realitate absolută.

De aici se vede că gândirea lui Jung nu este în acord cu credința creștină, dar, în schimb, este în acord cu „ateismul" budismului sau cu credința Vedantei hinduse într-o divinitate impersonală ale cărei manifestări relative sunt divinitățile particulare ale hinduismului sau ale altor religii. Jung recunoaște de altfel că s-a inspirat din aceste două religii. De pildă, scrie că: „Am ales termenul de «Sine» pentru a desemna totalitatea omului [...]. Am preluat această expresie potrivit filosofiei orientale, care de secole s-a ocupat de aceste probleme, care se pun chiar atunci când stadiul întrupării umane a zeilor e depășit. Filosofia Upanișadelor corespunde unei psihologii care de multă vreme recunoștea relativitatea zeilor"[3].

Jung supune aceleiași relativizări toate celelalte puncte ale credinței creștine, considerând că nu e vorba decât de simboluri sau imagini care se regăsesc și în alte religii: „imaginile creștine", „ca, de pildă, omul-Dum-

[1] A se vedea „Uber die Aufstehung", în *Gesammelte Werke*, t. 18-2, Olten și Fribourg-en-Brisgau, 1981; tr. fr. „Sur la résurrection", în *La Vie symbolique*, Paris, 1989, pp. 151-156; „Jung et la croyance religieuse", § 1687, în *La Vie symbolique*, p. 207.

[2] Vezi Scrisoarea din 25 octombrie 1955 către Palmer A. Hilty.

[3] *Psychologie et religion*, § 140, p. 164.

nezeu, crucea, nașterea feciorelnică [...], Trinitatea etc.", „nu sunt proprii creștinismului, [...], ci le întâlnim tot atât de des în religiile păgâne și, de altfel, pot să reapară spontan, ca fenomene psihice, în toate variantele posibile, tot așa cum, în trecutul îndepărtat, ele au apărut din viziuni, visuri sau transe"[1].

Pentru Jung, alegerea unui dumnezeu anume din mulțimea de dumnezei poate fi explicată prin rațiuni de natură psihologică, socială sau individuală. Zeitățile corespund la început unor „puteri și forțe care sunt întotdeauna prezente și pe care n-avem nevoie să le creăm", corespunzând arhetipurilor inconștientului colectiv. „Tot ceea ce ne stă în putere este, după Jung, să ne alegem «Stăpânul» pe care vrem să-l slujim, pentru ca slujirea lui să ne protejeze contra dominației «celorlalți», pe care nu i-am ales", și, așadar, „alegerea noastră Îl definește pe Dumnezeu".[2]

În spatele acestor considerații se ridică un alt aspect contestabil al gândirii lui Jung, și anume psihologismul său.

2. Psihologismul lui Jung

Chiar dacă ideea de Dumnezeu joacă un rol central în gândirea lui Jung, acesta afirmă de nenumărate ori caracterul pur psihologic al divinității despre care vorbește. Eventualelor acuzații de naturalism și psihologism, el le răspunde adăpostindu-se în spatele considerațiilor metodologice pomenite mai sus, argumentând că, în calitate de om de știință, nu e cazul să se pronunțe asupra exis-

[1] *Ibidem*, § 81, p. 93.
[2] *Ibidem*, § 143-144, p. 173.

ținței „metafizice" a lui Dumnezeu, și că a vorbi despre Dumnezeu altfel decât ca realitate psihologică ar însemna să facă teologie și să iasă din cadrul profesiei sale. Jung, după cum iarăși am mai spus, se raportează la critica kantiană a cunoașterii pentru a afirma că Dumnezeu în Sine este oricum cu neputință de cunoscut, așa încât nici măcar nu ne putem pronunța asupra existenței Lui.

Ansamblul teoriei sale este astfel elaborat, încât să se poată lipsi de existența lui Dumnezeu.

Jung consideră de altfel că „pentru înțelegerea chestiunilor religioase nu există astăzi altă cale decât cea psihologică"[1].

Pentru că „a spune ceva despre Dumnezeu este cu totul imposibil", „toate enunțurile se referă la psihologia imaginii lui Dumnezeu"[2]. „Când spun «Dumnezeu», scrie Jung, înțeleg prin aceasta o *imago* divină antropomorfă și nu-mi închipui că am spus ceva despre Dumnezeu Însuși".[3]

Pentru Jung, Dumnezeu există în om ca producție a energiei psihice, a libidoului ce ține de inconștientul colectiv. „După mine, scrie el, în general energia psihică, libidoul, este cea care creează imaginea divinității folosindu-se de modele arhetipale și, prin urmare, omul acordă un rang divin forței active din el. Așa ajungem la concluzia [...] că imaginea lui Dumnezeu poate fi desigur un fenomen real, dar în primul rând subiectiv"[4]. Jung reia în altă parte aceeași explicație, arătând și mai

[1] *Ibidem*, § 148, p. 177.

[2] Scrisoare din 8 februarie 1941 către Dr. Joseph Goldbrunner.

[3] Scrisoare din 23 aprilie 1952 către Prof. H. Haberlandt.

[3] *Métamorphoses de l'âme et ses symboles*, § 129, p. 166. Cf. Scrisoare din 25 mai 1955 către pastorul Jakob Amstutz.

clar că oamenii își făuresc zeii pornind de la realitatea psihologică a inconștientului colectiv.[1]

Jung Îl prezintă de asemenea pe Dumnezeu drept pură idee: „Ce este Dumnezeu? O idee care în toate țările lumii și întotdeauna s-a impus o dată mai mult umanității sub o formă analogă".[2]

Cel mai adesea însă Îl prezintă drept imagine: „Dumnezeu este în primul rând o imagine mentală înzestrată cu o numinozitate naturală"[3]; „tot ceea ce-și reprezintă omul sub numele de Dumnezeu este o imagine psihică și nu rămâne altceva decât o imagine, chiar dacă el își spune de o mie de ori că nu este o imagine"[4].

Această „imagine a lui Dumnezeu" formată în om este definită de Jung astfel: „Imaginea lui Dumnezeu este un complex reprezentativ de natură arhetipală [pe care trebuie] să-l considerăm ca reprezentantul unei anumite cantități de energie (libidou), ce apare sub forma unei proiecții"[5].

Credința este cea care face din această idee sau imagine, mai bine spus din această entitate psihică, o realitate exterioară psihismului: „Chipul lui Dumnezeu este în primul rând o imagine psihică, un complex reprezentativ de natură arhetipală pe care credința îl identifică cu un *ens* metafizic"[6].

Altfel spus, Dumnezeu depinde de psihicul uman. Reprezentarea lui Dumnezeu își are originea în subiecti-

---

[1] *Psychologie de l'inconscient*, § 105, p. 121.

[2] *Métamorphoses de l'âme et ses symboles*, § 89, p. 123.

[3] Scrisoare din 16 noiembrie 1959 către Valentine Brooke.

[4] Scrisoare din 14 mai 1950 către Joseph Goldbrunner.

[5] *Métamorphoses de l'âme et ses symboles*, § 89, p. 123; cf. § 95, p. 133.

[6] *Ibidem*, § 95, p. 133.

vitatea omului, și nu trebuie să-i căutăm alt fundament obiectiv: „Prin relativitatea lui Dumnezeu înțeleg opinia după care Dumnezeu nu există în chip «absolut», adică independent de subiectul uman și în afara oricărei condiționări omenești, ci este într-un anume sens dependent de subiectul uman, între Dumnezeu și om existând o relație reciprocă și inevitabilă, în așa fel încât omul poate fi înțeles ca o funcție a lui Dumnezeu, și Dumnezeu ca o funcție a omului. Pentru psihologia noastră analitică, știință empirică din perspectivă umană, imaginea lui Dumnezeu este expresia simbolică a unei stări psihice sau a unei funcții, caracterizată prin aceea că este neapărat superioară voinței conștiente a subiectului, putând de aceea să impună sau să facă posibile fapte și prestații inaccesibile efortului conștient. Acest impuls extrem de puternic – în măsura în care funcția-Dumnezeu se manifestă în acțiuni – sau această inspirație care depășește intelectul conștient provine dintr-o stază a energiei în inconștient. Prin această acumulare de libidou sunt însuflețite imagini pe care inconștientul colectiv le posedă ca posibilități latente, printre care și *imagoul* lui Dumnezeu, acea amprentă care din timpuri imemoriale este expresia colectivă a influențelor celor mai puternice și mai necondiționate exercitate asupra conștiinței de concentrările inconștiente ale libidoului. Pentru psihologia noastră, obligată ca știință să se limiteze, în interiorul granițelor trasate cunoașterii noastre, la domeniul empiric, Dumnezeu nu este nici măcar relativ, ci este o funcție a inconștientului, anume manifestarea unei mase libidinale scindate care a activat *imagoul* divin. Pentru concepția metafizică, Dumnezeu este firește absolut, adică existent prin Sine. Ea traduce astfel și

o desprindere totală de inconștient, ceea ce psihologic înseamnă că nu suntem conștienți de faptul că acțiunea divină izvorăște dinlăuntrul nostru. În schimb, concepția despre relativitatea lui Dumnezeu înseamnă că o parte importantă a proceselor inconștiente este cel puțin vag recunoscută ca fiind alcătuită din conținuturi psihologice. Această opinie poate apărea, firește, numai acolo unde se acordă sufletului o atenție mai mare decât în mod obișnuit, ceea ce produce o retragere a conținuturilor inconștientului din proiecțiile lor în obiecte și o dotare a lor cu o anume doză de conștientizare, care le face să apară ca ținând de subiect și deci ca subiectiv condiționate"[1].

Dacă „realitatea psihică numită «Dumnezeu» este un tip autonom", aceasta nu înseamnă că e vorba de o ființă de sine stătătoare sau de manifestarea unei ființe existând prin sine și pentru sine, ci de un „arhetip colectiv", de o „formație psihică inconștientă", independentă numai în raport cu inconștientul individual și cu eul conștient.[2] Dumnezeu este transcendent numai în sensul că inconștientul colectiv, care conține acest arhetip, și Sinele, în care se cuprinde acest inconștient colectiv, sunt transcendente în raport cu inconștientul individual și cu eul conștient. Altfel spus, pentru Jung, alteritatea ființei lui Dumnezeu și transcendența Sa în raport cu omul sunt doar de natură intrapsihică, referindu-se numai la relația celor două dimensiuni ale psihicului uman.[3] Transcen-

[1] *Psychologische Typen*, tr. fr. *Types psychologiques*, Geneva, 1950, pp. 246-247.

[2] *Métamorphoses de l'âme et ses symboles*, § 89, p. 123, nota 28.

[3] Astfel, vorbind despre o „natură divină" diferită de Eu, Jung o asimilează „unui conținut izvorât din inconștient, care transcende conștientul" (*Psychologie et religion*, § 154, p. 185).

dența nu are pentru el decât o semnificație psihologică[1] și ea se exprimă prin numinozitate, adică prin capacitatea pe care o au anumite arhetipuri de a se impune printr-un efect dinamic, de a modifica conștiința și a produce o stare emoțională caracteristică. Astfel, Jung scrie: „Dacă ne folosim de noțiunea de Dumnezeu, nu facem decât să formulăm astfel pur și simplu un anumit dat psihologic, adică independența, autonomia și caracterul preponderent și suveran al anumitor conținuturi psihice"[2].

Ca arhetip, Dumnezeu „este o existență psihică, care nu trebuie confundată cu conceptul de Dumnezeu metafizic"[3]. Astfel, Jung spune că: „ar fi o eroare regretabilă ca observațiile mele să fie socotite un fel de dovadă a existenței lui Dumnezeu. Ele dovedesc numai existența unei imagini arhetipale a divinității"[4]. Arhetipul, pentru Jung, nu postulează nicidecum existența unui model al cărui tip ar fi acesta; și în această privință Jung se arată a fi agnostic. „Existența arhetipului nu afirmă nici instaurarea unui dumnezeu, nici negarea lui".[5] Acest agnosticism nu ține, așa cum pretinde adesea Jung, de rațiuni de metodologie științifică. În mai multe rânduri, Jung ne arată că socotește naivă și proprie ființelor „primitive" credința într-o existență a lui Dumnezeu altfel decât psihică: „La ființele rămase într-o naivitate primi-

[1] Cf. *Essai d'interprétation psychologique du dogme de la Trinité*, § 210, p. 178.

[2] „Die Beziehung zwischen dem Ich und dem Unbewussten", § 400, în *Gesmmelte Werke*, t. 7, Zurich și Stuttgart, 1964, pe care o vom cita de aici înainte în tr. fr. *Dialectique du moi et de l'inconscient*, Paris, 1964, p. 255.

[3] *Métamorphoses de l'âme et ses symboles*, § 89, p. 123, nota 28.

[4] *Psychologie et religion*, § 102, p. 113.

[5] *Métamorphoses de l'âme et ses symboles*, § 89, p. 123, nota 28.

tivă, aceste date nu sunt separate, cum ar fi fost firesc, de conștiința individuală, pentru că zeii, demonii etc. nu erau concepuți drept proiecții psihice și prin urmare drept conținuturi ale inconștientului, ci pur și simplu ca realități de sine stătătoare. Caracterul lor de proiecții nu le fusese recunoscut. Abia în epoca „Luminilor" s-a observat că zeii nu există în realitate și că nu erau decât proiecții ale psihicului uman"[1].

Jung depășește limitele unui simplu agnosticism metodologic și atunci când ajunge să considere teologia referitoare la existența „metafizică a lui Dumnezeu" drept iluzie: „Când teologia crede că spunând «Dumnezeu» e vorba chiar de Dumnezeu, ea nu face decât să divinizeze antropomorfisme, structuri psihice și mituri"[2].

Ceea ce e valabil în privința lui Dumnezeu în general e cu atât mai mult valabil când e vorba de reprezentările pe care diferitele religii și le fac despre Dumnezeu. Pentru Jung, „diversele confesiuni sunt forme codificate și dogmatizate ale unor experiențe originare religioase", în care „conținuturile experienței inițiale au fost sanctificate"[3], aceste experiențe fiind pentru el, așa cum am văzut, experiențe de natură psihică. „Principalele imagini simbolice ale unei religii, scrie el, sunt întotdeauna expresia unei atitudini morale și mentale care le este inerentă"[4]. În altă parte spune încă și mai limpede: „Acceptarea unor zei sau demoni invizibili ar fi o

[1] *Psychologie de l'inconscient*, § 150, pp. 163-164. A se vedea și Scrisoare din 5 octombrie 1945 către pastorul Victor White: „Pentru publicul cultivat și «luminat», este foarte important să înțeleagă că adevărul religios este un conținut al sufletului".

[2] Scrisoare din 13 iunie 1955 către pastorul Walter Benett.

[3] *Psychologie und Religion*, § 10, p. 20.

[4] *Ibidem*, § 107, p. 119.

formulare a inconștientului mult mai adecvată psihologic, chiar dacă ea este o proiecție antropomorfă. Cum de-acum înainte dezvoltarea conștiinței pretinde retragerea tuturor proiecțiilor accesibile, n-ar putea fi menținută nici o doctrină a zeilor, în sensul unei existențe nonpsihologice a lor. Dacă procesul istoric al despiritualizării universului – adică tocmai retragerea proiecțiilor – continuă ca și până acum, atunci tot ceea ce are în exterior caracter divin sau demonic trebuie să se întoarcă în suflet, în interiorul omului necunoscut [inconștientul colectiv], de unde pare să fi ieșit"[1].

Reprezentările lui Dumnezeu variază în diferite societăți și epoci pentru că, după Jung, ele sunt expresii ale diverselor lor stări psihice. Creștinismul nu este astfel decât expresia unei stări psihice colective proprie unei anumite societăți dintr-o anumită epocă: „Dacă ipoteza mea, potrivit căreia fiecare religie este expresia spontană a unei anumite stări psihice generale, este exactă, creștinismul ne apare ca fiind expresia și formula unei stări psihice care a predominat la începutul erei noastre, ca și în secolele următoare. Dar faptul că o anume stare psihică a predominat într-o anumită epocă nu exclude existența unei alte epoci și a altor stări psihice. Și aceste alte stări sunt și ele capabile de o exprimare religioasă".[2]

Fiecare stare psihică colectivă proprie unei societăți și unei epoci anume dă loc unui tip particular de proiecție. Această proiecție este însă în acord cu inconștientul colectiv în ansamblul său și, de asemenea, corespunde arhetipurilor generale pe care acesta le conține.

[1] *Ibidem*, § 141, pp. 168-169.
[2] *Ibidem*, § 160, p. 189.

În cazul creștinismului, după Jung, Trinitatea nu este decât proiecția psihică a unor elemente antropomorfe – tatăl, fiul, suflul de viață – ordonate în triadă sub presiunea unui arhetip inconștient.[1] Jung consideră că proiecția care a dat loc reprezentării Treimii poate fi și cea a etapelor de dezvoltare a individului: Tatăl reprezintă în acest caz starea de conștiență în care omul este copil încă; Fiul, starea în care se separă de tată și de aspectul pe care-l reprezintă acesta, pentru a-și afirma autonomia; Duhul, starea în care conștiența și-a atins nivelul de independență, nivel la care insul este apt de a deveni el însuși tată[2] și la care inconștientul este recunoscut.[3] Așa că Trinitatea nu are altă existență obiectivă decât cea psihologică: „Conceptul de Trinitate apare din aspirația vechilor teologi creștini de a-L retrage pe Dumnezeu din sfera experienței psihologice și de a-L plasa într-o existență absolută"[4].

Tot așa, „Hristos desemnează din punct de vedere psihologic Sinele, altfel spus reprezintă proiecția acestui arhetip foarte important și esențial"[5]. Hristos, adică, este un simbol sau o imagine a Sinelui.[6] Jung consideră de asemenea că atributele lui Hristos și principalele evenimente ale iconomiei Sale mântuitoare sunt toate sim-

---

[1] *Essai d'interprétation psychologique du dogme de la Trinité*, § 224, p. 189; cf. *ibidem*, § 237, p. 198.

[2] *Ibidem*, § 269-272, pp. 220-221.

[3] *Ibidem*, § 273, p. 222.

[4] Scrisoare din 8 aprilie 1932 către Dr. A. Vetter.

[5] *Métamorphoses de l'âme et ses symboles*, § 576, p. 610.

[6] *Ibidem*, p. 610; *Essai d'interprétation psycologique du dogme de la Trinité*, § 231, p. 194; § 289, p. 235; „Aïon", în *Gesammelte Werke*, t. 9-2, § 70, Olten și Fribourg-en-Brisgau, 1976, pe care-l vom cita de-acum înainte în trad. fr.: *Aïon*, Paris, 1997, p. 52. *Ibidem*, § 79, p. 59.

boluri ale Sinelui: „Atributele lui Hristos – consubstanţialitatea cu Tatăl, coeternitatea, filiaţia divină, partenogeneza, răstignirea, Mielul jertfit între contrarii, Unul împărţit în mulţi etc.[1] – ne fac să Îl recunoaştem indubitabil ca pe o întruchipare a Sinelui."[2] Aceste atribute corespund într-adevăr, potrivit lui Jung, atributelor Sinelui[3], iar aceste evenimente sunt faze ale procesului de individuaţie, adică ale realizării Sinelui.

„Realitatea psihologică" a lui Hristos se manifestă în această funcţie a Sa de imagine a Sinelui, care-I este proprie, pentru că Sinele este el însuşi o realitate psihologică care include eul conştient, inconştientul individual şi mai ales inconştientul colectiv. Jung afirmă astfel că Hristos este „o imagine arhetipală, o idee arhetipală aparţinând inconştientului colectiv şi referindu-se la un arierplan necunoscut"[4], iar în altă parte scrie: „Hristos este fără nici o îndoială o imagine arhetipală şi în realitate acesta este singurul lucru pe care-l ştiu despre El. În această calitate, El face parte din fundamentul colectiv al psihicului. De aceea Îl identific cu ceea ce eu numesc Sinele"[5].

Reducerea lui Hristos şi a faptelor Sale mântuitoare la o realitate psihologică este foarte uşor de sesizat în această altă afirmaţie a lui Jung: „Putem spune, în loc de Dumnezeu, «inconştientul», în loc de Hristos, «Sinele», în loc de întrupare, „integrarea inconştientului", în loc

[1] În altă parte, Jung adaugă şi Învierea.

[2] *Aïon,* § 79, p. 59; cf. *Essai d'interprétation psychologique du dogme de la Trinité,* § 202, p. 173.

[3] A se vedea mai jos secţiunea intitulată: Divinizarea Sinelui la Jung.

[4] „Jung et la croyance religieuse", § 1648, în *La Vie symbolique,* p. 191.

[5] *Ibidem,* § 1649, p. 192.

de răstignire și jertfa de pe cruce, «efortul pentru a face totalitatea să acceadă la conștiință»".[1] Și Jung mărturisește: „Pentru că Hristos n-a însemnat niciodată pentru mine mai mult decât ceea ce pot înțelege din El și pentru că această înțelegere coincide cu cunoașterea empirică pe care o am despre Sine, trebuie să recunosc că atunci când mă preocupă ideea de Hristos, am în minte Sinele"[2]. Jung consideră că există o strânsă corespondență între viața lui Hristos și viața inconștientă a fiecărui ins, în măsura în care „viața lui Hristos este arhetipală", ca una care „reprezintă însăși viața arhetipului"; „ însă cum acesta din urmă este o precondiționare inconștientă a oricărei vieți omenești, prin viața revelată a lui Hristos se exprimă, în sensul ei profund, viața tainică și inconștientă a fiecăruia"[3].

Cât privește Duhul Sfânt, Jung vede în El o producție intelectuală care a completat într-o triadă, în mod neașteptat și paradoxal, o diadă (Tată-Fiu) al cărei al treilea termen ar fi trebuit să fie, în chip natural și logic, Mama.[4] Pentru Jung, care vede în Sfântul Duh viața sau suflarea comună celorlalte două Persoane ale Treimii, acesta este „un concept abstract, căci o respirație comună unor persoane dotate cu caracteristici diferite nu poate fi o certitudine"[5]. Și aici este vorba tot de un concept antropomorf: „Acest concept, născut în spiritul uman, poartă trăsăturile celui care l-a procreat"[6]. Duhul

[1] *Ibidem*, § 1664, p. 198.

[2] *Ibidem*, § 1669, p. 200.

[3] *Psychologie et religion*, § 147, p. 176.

[4] A se vedea *Essai d'interprétation psychologique du dogme de la Trinité*, § 235-238, pp. 196-199.

[5] *Ibidem*, § 237, p. 198.

[6] *Ibidem*, § 239, p. 199.

rezultă din aceea că o calitate izolată, concepută de raţiune, a fost ipostaziată și i s-a atribuit o existenţă concretă.[1] Faptul că un proces intelectual a fost pus în lucrare pentru a se elabora conceptul creștin de Treime nu exclude faptul că acest proces a fost efectuat sub presiunea unor elemente inconștiente: „Pentru că gândirea trinitară nu există de la sine, iar puterea ei de impuls provine din stări psihice colective și impersonale, ea exprimă o necesitate a sufletului inconștient care depășește nevoile spirituale ale individului"[2].

Tot așa cum lucrările mântuitoare ale lui Hristos corespund, după Jung, unor arhetipuri exprimate sub o altă formă în celelalte religii, lucrările atribuite Duhului Sfânt sunt și ele un rezultat al proiecției unor arhetipuri universale. De exemplu, revărsarea harului peste Apostoli în chip de limbi de foc este expresia unui arhetip al energiei, pe care-l aflăm reprezentat, sub forma unei puteri magice, în religiile „dinamiste", și corespunde, așadar, unei „idei înscrise din timpuri imemoriale în creierul uman".[3]

Jung spune că omul și-a făurit eroi, zei și demoni din nevoia de regularizare psihică în raport cu forțele ambivalente ale inconștientului colectiv. „Noțiunea de Dumnezeu corespunde unei funcții psihologice absolut necesare, de natură irațională, care nu are nimic în comun cu noțiunea existenței lui Dumnezeu".[4]

Jung a respins întotdeauna, ca ținând de o înțelegere eronată a ideilor sale, acuzațiile de psihologism care i-au fost adresate de nenumărate ori. E greu de crezut că ci-

[1] *Ibidem*, § 239, p. 199; cf. § 241, p. 200.
[2] *Ibidem*, § 242, p. 201.
[3] A se vedea *Psychologie de l'inconscient*, § 108-109, pp. 123-124.
[4] *Psychologie de l'inconscient*, § 110, p. 128.

titori atât de diverși care i-au adus o astfel de critică ar fi putut, cu toții, să se înșele în această privință. Sistemul său de apărare, fondat pe considerații metodologice și pe critica kantiană a cunoașterii, potrivit căreia, ca psiholog, el nu are a se pronunța asupra existenței „metafizice" a lui Dumnezeu – care este de altfel inaccesibilă cunoașterii umane –, prezintă unele breșe. Mai întâi, Jung a spus în repetate rânduri că a crede în existența metafizică a lui Dumnezeu ține de o mentalitate naivă și primitivă și că omul evoluat și inteligent știe, dimpotrivă, că nu e vorba aici decât de imagini și simboluri. În al doilea rând, Jung prezintă o istorie psihologică și sociologică a formării conceptului de Dumnezeu în toată diversitatea sa, care arată că Dumnezeu nu este un dat al revelației, ci produsul unei elaborări mentale și sociale eminamente relativă.

3. Teologia lui Jung

Dezvoltându-și gândirea într-o societate creștină și adresându-se mai întâi de toate omului occidental, Jung a acordat un loc particular teologiei creștine. Chiar dacă a afirmat adeseori că nu se socotește teolog, el a dezvoltat totuși referitor la creștinism teorii care sunt în mod vădit de ordin teologic. Aceste teorii privesc două domenii fundamentale ale teologiei creștine: triadologia și hristologia.

a. De la Trinitate la Cuaternitate

Una dintre cele mai stranii idei ale lui Jung este propunerea de înlocuire a Trinității printr-o Cuaternitate.

Cea dintâi justificare a sa conține o serie de considerații pe care le-am putea califica drept simbolice:

1) „Trinitatea nu este o schemă ordonatoare naturală, ci artificială"[1], în vreme ce „cuaternitatea este schema de ordonare prin excelență".[2]

2) Spre deosebire de Trinitate, „cuaternitatea este un arhetip, ca să zicem așa, universal"[3].

3) „Cuaternitatea este un simbol al totalității, iar Trinitatea nu este un astfel de simbol"[4].

4) „Inconștientul se exprimă de preferință în cuaternități"[5].

Din aceste motive, „cuaternitatea nu este o doctrină discutabilă, ci un dat al faptelor, căreia chiar și dogmatica creștină i se subordonează"[6].

Cea de-a doua justificare este un argument psihologic: prezența răului drept component esențial al inconștientului. „În vreme ce simbolul central al creștinismului este o Trinitate, formula inconștientului este o cuaternitate. De aceea formula creștină ortodoxă nu este pe de-a-ntregul completă, pentru că Trinității îi lipsește aspectul dogmatic al principiului răului"[7]. Regăsim aici psihologismul lui Jung, care concepe realitățile teologice pornind de la realitățile psihologice și în legătură cu ele.

A treia justificare constă într-o serie de argumente referitoare la natura răului, pe care Jung le socotește de asemenea argumente cu caracter psihologic, dar pe care s-ar cuveni mai curând să le calificăm drept metafizice și teologice.

---

[1] *Essai d'interprétation psychologique du dogme de la Trinité*, § 246, p. 206.

[2] *Aïon*, § 381, p. 262.

[3] *Essai d'interprétation psychologique du dogme de la Trinité*, § 246, p. 206.

[4] Scrisoare din 26 martie 1951 către prof. Adolf Keller.

[5] *Ibidem.*

[6] *Psychologie et religion*, § 103, p. 114.

[7] *Ibidem.*

Jung pornește de la critica învățăturii creștine despre rău ca *privatio boni* (lipsă sau lipsire de bine) – învățătură dezvoltată de numeroși Sfinți Părinți, ca Grigorie de Nyssa, Vasile cel Mare sau Pseudo-Dionisie. Împotriva acestei concepții, Jung apără ideea că răul are o substanță și o realitate pozitivă, echivalente cu cele ale binelui. Judecata morală, după el, este deja o probă a acestui fapt, pentru că „nu putem emite o judecată decât dacă îi punem în față un conținut la fel de real ca ea"[1]. De altfel, dacă „ființei i se opune cu adevărat neființa, nu putem niciodată opune binelui existent un rău inexistent, căci acesta este o *contradictio in adjecto*"[2]. Dacă pretindem că răul este o simplă *privatio boni*, atunci opoziția bine-rău nu este posibilă[3]: „Cum putem vorbi de «bine» dacă nu există «rău», de «lumină», fără «întuneric», de «înalt», fără «jos»?" Dacă acordăm o substanță binelui, se cuvine în mod inevitabil să facem tot așa când e vorba de rău. Dacă răul este fără substanță, binele însuși ajunge fantomatic, pentru că nu are înaintea sa un adversar real, ci o umbră, o simplă *privatio boni*"[4].

Jung vede o confirmare a ideii sale că răul are o substanță, în existența, puterea și efectele lucrării lui Satana, pe care creștinismul le admite ca reale.

În acest caz, Jung se referă la teze gnostice, pe care, după ce le introduce drept referințe istorice, și le însușeș-

---

[1] *Essai d'interprétation psychologique du dogme de la Trinité*, § 246, p. 206; cf. *Aïon*, § 97, pp. 67-68.

[2] *Ibidem*, § 246, p. 206.

[3] *Ibidem.*

[4] *Ibidem.* Cf. *Aïon*, § 98, pp. 68-69; „Jung et la croyance religeuse", § 1592-1593, în *La Vie symbolique*, pp. 164-165; Scrisoare din 30 aprilie 1952 către Pastorul Victor White.

te în modul cel mai evident: „Ca vrăjmaș al lui Hristos, [Satana] ar trebui să ocupe o poziție asemănătoare și să fie și el «fiu al lui Dumnezeu». Aceasta ne conduce direct la anumite concepții gnostice, potrivit cărora Diavolul sau Satanael ar fi primul fiu al lui Dumnezeu, iar Hristos al doilea. O altă consecință logică ar fi suprimarea formulei trinitare și înlocuirea ei printr-o cuaternitate"[1].

Jung justifică apoi prin diferite argumente această introducere a răului în însuși sânul Dumnezeirii: „A vrea altceva [decât binele] și a vrea contrarul [binelui] sunt caracteristicile Diavolului, așa cum neascultarea caracterizează păcatul originar. Aflăm aici condițiile înseși ale creației în general: ele trebuiau înscrise în planul divin, și prin urmare să aparțină domeniului divin"[2].

În urma tuturor acestor reflecții, Jung conchide că cea de-a patra persoană care trebuie pusă alături de cele trei Persoane ale Treimii – Tatăl, Fiul, Duhul Sfânt – ca să se ajungă la Cuaternitate este însuși Diavolul sau Satana.[3]

b. Unirea binelui cu răul în Dumnezeu

Jung nu se mulțumește doar să introducă răul în Dumnezeire, prin înlocuirea Trinității cu o Cuaternitate, în care al patrulea ipostas este însuși Satana, ci introduce răul în chiar sânul Tatălui. Referindu-se iarăși la izvoare gnostice, el scrie că „speculația religioasă nu ignoră deloc dublul aspect al Tatălui."[4] Tatăl cuprinde

[1] *Essai d'interprétation psychologique du dogme de la Trinité*, § 249, p. 207.

[2] *Ibidem*, § 252, p. 210.

[3] A se vedea *Psychologie et religion*, § 103-104, pp. 114-115 și referințele din secțiunea următoare.

[4] *Essai d'interprétation psychologique du dogme de la Trinité*, § 259, p. 214.

în El o *coincidentia* sau o *complexio oppositorum*, adică o unitate a binelui și a răului, manifestată prin Fiul Său și vrăjmașul acestuia, Diavolul.[1] „Yahve are două mâini: dreapta este Hristos, iar stânga, Satana."[2]

Prezența răului în Tatăl este probată prin chipul justițiar și răzbunător pe care Acesta îl are în Vechiul Testament, puternic subliniat de comentatorii iudei.[3]

Potrivit lui Jung, mai cu seamă Cartea lui Iov ne arată că Dumnezeu nu este în întregime bun și numai bun, ci și violent, nimicitor, și deci că în El binele și răul sunt unite.[4] Dumnezeul Vechiului Testament este, în chip paradoxal, „bun și diabolic, drept și nedrept"[5], „moral și imoral"[6]. În suferințele aduse asupra lui Iov, „divinitatea și-a arătat pur și simplu cealaltă față a sa, pe care o numim diavol".[7] Această față se arată de asemenea în toate suferințele îndurate de întreaga umanitate de-a lungul istoriei sale până în ziua de azi, care,

---

[1] *Ibidem*, § 279, p. 226.

[2] Scrisoare din 27 martie 1954 către Pastorul W. Lachat, § 1537, în *Gesammelte Werke*, t. 18-2, Olten și Fribourg-en-Brisgau, 1981: tr. Fr. în *La Vie symbolique*, Paris, 1989, p. 138. A se vedea și Scrisoare din 24 noiembrie 1953 către Pastorul Victor White; Scrisoare din noiembrie 1955 către Simon Doniger.

[3] A se vedea *Aïon*, § 105-111, pp. 72-74; „Jung et la croyance religieuse", § 1593, în *La Vie symbolique*, pp. 165-166.

[4] A se vedea „Antwort auf Hiob", în *Gesammelte Werke*, t. 11, Olten și Fribourg-en-Brisgau, 1963, pp. 387-506; tr. Fr. *Réponse à Job*, Geneva, 1996.

[5] Scrisoare din 27 martie 1954 către pastorul W. Lachat, § 1533, în *Gesammelte Werke*, t. 18-2, Olten și Fribourg-en-Brisgau, 1981; tr. Fr. în *La Vie symbolique*, Paris, 1989, p. 136.

[6] „Jung et la croyance religieuse", § 1593, în *La Vie symbolique*, p. 166.

[7] *Métamorphoses de l'âme et ses symboles*, § 89, pp. 122-123. Această temă este dezvoltată în *Réponse à Job*.

după Jung, sunt lucrarea lui Dumnezeu. „Dumnezeu cel viu – scrie Jung – este cu adevărat teroare vie",[1] şi, în ceea ce-L priveşte, calificativul de „brutal" este cu totul palid; mai cuvenit ar fi să fie numit „barbar", „violent", „crud", „sanguinar", „infernal", „demonic".[2] Aceste ultime două calificative nu trebuie să ne mire deloc, de vreme ce aflăm la el adeseori afirmaţia – împrumutată dintr-un text gnostic din primele secole (*Omiliile pseudo-clementine*) – că Hristos şi Satana sunt cele două mâini ale lui Dumnezeu, ceea ce înseamnă limpede că Dumnezeu acţionează în lume atât prin Hristos, cât şi prin Satana, altfel spus că lucrările diabolice sau demonice pot fi, în ultimă instanţă, atribuite lui Dumnezeu.

Jung respinge astfel nu numai definiţia lui Dumnezeu ca *summum bonum* (Binele absolut)[3], ci şi formula creştină clasică: „Tot binele vine de la Dumnezeu şi tot răul, de la om"[4], şi tot ce spun Sfinţii Părinţi în acest sens.[5] După Jung, răul din lume nu vine din libertatea omului, aşa cum afirmă Părinţii, ci de la Dumnezeu. „Nu ne putem aştepta – scrie el – ca din mâinile unui creator ambiguu din punct de vedere moral să iasă un univers cu desăvârşire bun."[6]

Această concepţie i-a fost inspirată fără nici o îndoială lui Jung de învăţătura gnostică, de care s-a arătat pu-

[1] „Das Symbolische Leben", § 690, în *Gesammelte Werke*, t. 18-1, Olten şi Fribourg-en-Brisgau, 1981: tr. fr. în *La Vie symbolique*, Paris, 1989, p. 83.

[2] Scrisoare din 17 februarie 1954 către Reverendul Erastus Evans.

[3] *Aïon*, §80, p. 60; cf. § 99-100, pp. 69-70.

[4] *Ibidem*, § 74, p. 56; § 81, p. 61; § 95, p. 67.

[5] *Aïon*, § 81-91, pp. 56-66.

[6] Scrisoare din 30 aprilie 1952 către Pastorul Victor White.

ternic atașat[1] întreaga sa viață, începând cu anul 1916.[2] Dar ea îi este dictată și de considerații psihologice, în particular de ideea că în ceea ce el numește Sine, care este o *imago dei*[3] – Dumnezeu fiind, la rându-I, o imagine a Sinelui –, contrariile, mai ales binele și răul, sunt unite. „Unitatea primordială a contrastelor – scrie el – se recunoaște în unitatea primordială a lui Satana și a lui Yahve."[4]

Omul nu poate ajunge la Dumnezeu decât recunoscând această parte satanică a lui Dumnezeu, pe care de altfel Dumnezeu Însuși caută să i-o reveleze. „Nu e nici o îndoială că, pentru a ajunge la om, Dumnezeu este silit să-i arate adevărata Sa față, fără de care omul ar continua să slăvească pe vecie bunătatea și dreptatea divină și astfel să-L împiedice pe Dumnezeu să ajungă până la el. Această adevărată față Dumnezeu nu i-o poate arăta decât prin Satana"[5].

---

[1] Asupra dimensiunii gnostice a operei lui Jung, a se vedea mai ales R.A. Segal, *The Gnostic Jung*, Princeton, N.J., 1992.

[2] Dată la care a fost publicată cartea sa *Septem sermones ad mortuos*. Această carte stranie, publicată sub un nume de împrumut, Basilide de Alexandria, autor gnostic din Antichitate, este legată de o criză sufletească a lui Jung, pe care unii comentatori o califică de psihotică și la limita schizofreniei (a se vedea P.J. Stern, *C.G. Jung, Prophet des Unbewussten*, Munchen, 1979, p. 138; P. Homans, *Jung in Context. Modernity und the Making of Psychology*, Chicago, 1979, p. 87; B. Kaempf, *Réconciliation. Psychologie et religion selon Carl Gustav Jung*, p. 123). Această criză pare să fi fost determinantă pentru evoluția gândirii lui Jung.

[3] *Métamorphoses de l'âme et ses symboles*, § 612, p. 646.

[4] *Ibidem*, § 576, p. 610.

[5] Scrisoare din 5 ianuarie 1952 către Dr. Erich Neumann.

c. Hristos

Un al doilea punct problematic al teologiei lui Jung se referă la Hristos, despre Care afirmă lucruri a căror incompatibilitate cu credința creștină este cu totul evidentă.

1. Mai întâi, în legătură cu atât de strania sa teorie a cuaternității, în care Satana ocupă locul celei de-a patra persoane, Hristos apare ca nemaifiind Fiul unic al Tatălui, ci frate al lui Satana, care e cel dintâi fiu al lui Dumnezeu, iar Hristos al doilea.[1] Mai înainte de întruparea lui Hristos, cei doi coexistau în Dumnezeire, formând în cadrul ei o *coincidentia oppositorum*.[2] În urma întrupării, într-un anume fel ei s-au obiectivat și s-au separat unul de altul, separându-se de Tatăl[3]; din acel moment devin adversari, și în această calitate sunt de nedespărțit. Hristos și Satana „se înfățișează drept contrarii echivalente",[4] Hristos fiind încarnarea părții luminoase a lui Dumnezeu, iar Satana, a părții Sale întunecate.

Jung face din Satana fratele lui Hristos și dintr-un alt motiv, de ordin psihologic, pe care l-am menționat mai înainte: anume pentru faptul că Sinele – ale cărui proiecții sunt Hristos și Satana[5] – reunește în el binele și răul, într-o *coincidentia oppositorum*. „Contrastele reunite

[1] Cf. *Aïon*, § 103, p. 71; § 113, p. 75.

[2] A se vedea Scrisoarea din 27 martie 1954 către pastorul W. Lachat, § 1553-1556, în *Gesammelte Werke*, t. 18-2, Olten și Fribourg-en-Brisgau, 1981; tr. Fr. în *La Vie symbolique*, Paris, 1989, pp. 139-147.

[3] Cf. Scrisoare din 24 noiembrie 1953 către Pastorul Victor White.

[4] *Essai d'interprétation psychologique du dogme de la Trinité*, § 258, p. 213.

[5] Despre Hristos ca proiecție a Sinelui, a se vedea *Métamorphoses de l'âme et ses symboles*, § 575, p. 610.

în arhetip s-au distribuit o parte în luminosul Fiu al lui Dumnezeu și o parte în Diavol."[1]

Pentru același motiv, Hristos și Antihrist sunt extrem de apropiați[2]: tot așa cum umbra e legată de lumină, „taina nelegiuirii" [Antihristul] e legată nedespărțit de „Soarele dreptății", ca „fratele de frate"[3]. Și după cum binele și răul, fiind legate unul de altul, sunt de nedespărțit, este logic ca Hristos, definit de teologia creștină drept cu totul bun, să aibă ceva contrar legat de El: „trebuie deci să se ivească de cealaltă parte un element rău, «htonian», adică Antrihrist"[4]. Astfel, Jung îi scrie unei persoane cu care coresponda: „Mi-ați imputat [denaturarea] imaginii tradiționale, dogmatice, familiare a lui Hristos. Această imagine nu corespunde absolut deloc concepției mele personale despre Hristos, pentru că eu mă simt atras de o viziune mult mai sumbră și mai dură asupra omului Hristos. Pentru că învățătura dogmatică și tradițională despre Hristos este cât se poate de luminoasă – *lumen de lumine*, și tot ce este întunecat este plasat la celălalt capăt al tabloului"[5].

2. În al doilea rând, Jung relativizează importanța realității istorice a lui Hristos[6]. Pentru el e vorba de un om drept sortit anonimatului[7], sau de un tânăr *rabbi* ce-ar fi rămas pe vecie neștiut dacă n-ar fi fost obiectul proiecției unui arhetip colectiv și n-ar fi fost astfel în-

[1] *Métamorphoses de l'âme et ses symboles*, § 575, p. 610.

[2] *Ibidem*, § 576, pp. 610-611.

[3] *Aïon*, § 78, p. 58.

[4] *Ibidem*, § 116, p. 77.

[5] Scrisoare din 17 februarie 1954 către pastorul Erastus Evans.

[6] Cf. *Aïon*, § 123, p. 82.

[7] „Jung et la croyance religieuse", § 1669, în *La Vie symbolique*, p. 200.

încărcat de simboluri. Singurele importante sunt aceste simboluri și funcția psihologică cu care a fost învestit Hristos, anume aceea de a fi o imagine a Sinelui: „Cei care au scris Evangheliile s-au îngrijit, ca și Pavel, să-L încununeze cu o mulțime de caracteristici miraculoase și de semnificații spirituale pe acest tânăr *rabbi*, aproape neștiut, care, la capătul unei activități care n-a durat se pare decât un an, moare mai înainte de vreme. Știm ce au făcut din El, dar nu știm cât din această imagine corespunde realității istorice. Dacă El era Logosul sau Hristosul veșnic viu, noi nu știm. Și oricum lucrul acesta este cu totul lipsit de importanță, dat fiind că imaginea Omului-Dumnezeu este vie în fiecare dintre noi și s-a încarnat – adică s-a proiectat – în omul Iisus, pentru a se arăta în chip văzut, așa încât oamenii să poată recunoaște în El propriul lor *homo* lăuntric, Sinele lor"[1].

În aceeași ordine de idei, Jung emite de asemenea dubii cu privire la realitatea istorică a ceea ce pentru credința creștină este piatră de temelie, anume învierea lui Hristos, văzând în ea, ca și unii teologi catolici și protestanți moderni[2], doar un simbol, și deci un „eveniment psihologic"[3], a cărui funcție este de a exprima faptul că „totalitatea noastră psihică (Sinele) se întinde dincolo de hotarele spațiului și ale timpului"[4].

---

[1] „Über die Aufstehung", în *Gesammelte Werke*, § 1570, t. 18-2, Olten și Fribourg-en-Brisgau, 1981, citată de acum înainte în tr. Fr. „Sur la résurrection", în *La Vie symbolique*, Paris, 1989, pp. 154-155.

[2] Ne gândim mai ales la R. Bultmann și la discipolii săi (ceea ce nu exclude profundele divergențe dintre Bultmann și Jung).

[3] A se vedea „Sur la résurrection", în *La Vie symbolique*, Paris, 1989, pp. 151-156.

[4] *Ibidem*, p. 155.

Hristos este așadar redus la realitatea psihologică a unui tip sau simbol al Sinelui.[1] Să nu uităm că pentru Jung acest simbol este adaptat epocii și mentalității civilizației care l-a creat, și că alte epoci și alte civilizații au creat și ele alte simboluri ale Sinelui, pe care Jung le socotește echivalente: Osiris, Tamnuz, Attis-Adonis, Mithra, Phoenix, Mercur sau Mana, de pildă. Altfel spus, Hristos nu este decât „modelul creștin al Sinelui"[2]. În afară de El sunt și alte modele, necreștine, ale Sinelui, la fel de valabile, pentru că sunt tot atât de semnificative.

Deși vede în Hristos un simbol al Sinelui, Jung îl socotește totuși un simbol imperfect, pentru că Hristos este fără de păcat, cu totul luminos și desăvârșit. În vreme ce Sinele este un simbol al totalității[3], care include așadar și răul alături de bine, „simbolul Hristos duce lipsă de totalitate, prin aceea că nu cuprinde în sine... latura noptatică a lucrurilor, ci o exclude explicit, ca adversar luciferic"[4]. Hristos a tăiat de la El umbra, și „Antihrist este tocmai această parte contrară a Sa, amputată"[5]. Aceasta înseamnă că Antihrist corespunde unei alte părți a Sinelui decât cea pe care o reprezintă Hristos, adică „umbrei Sinelui, și anume jumătății întunecate a totalității omenești"[6].

---

[1] *Métamorphoses de l'âme et ses symboles*, § 612, p. 646; *Essai d'interprétation psychologique du dogme de la Trinité*, § 231, p. 194; § 289, p. 235, unde spune: „Hristos, pe care-L putem considera din punct de vedere psihologic drept un simbol al Sinelui"; *Aïon*, § 70, p. 52; § 79, p. 59; § 115, p. 76.

[2] „Jung et la croyance religieuse", § 1657, în *La Vie symbolique*, p. 195.

[3] Cf. *Aïon*, § 123, p. 82.

[4] *Ibidem*, § 74, p. 55.

[5] *Ibidem*, § 74, p. 56.

[6] *Aïon*, § 76, pp. 56-57.

Jung consideră chiar că însăși întruparea lui Hristos este imperfectă, pentru că e născut dintr-o fecioară și nu a moștenit păcatul originar.[1]

Speculațiile lui Jung sfârșesc nu doar într-o deplină relativizare a persoanei și lucrării mântuitoare a lui Hristos, ci și în completa Lui denaturare și depersonalizare.[2]

Erou mitic, Hristos nu este nici cu adevărat Dumnezeu – Jung atribuie această concepție unei forme primitive a credinței creștine[3] –, nici om propriu-zis.[4] Trăsăturile umanității Sale reale, figura Sa istorică sunt pentru el lipsite de însemnătate, singurul lucru important fiind cât anume exprimă El simbolic dintr-un arhetip universal și din Sinele nedeterminat.[5]

d. Duhul Sfânt

Pentru Jung, Duhul Sfânt nu este propriu-zis o Persoană. După el, „cea de-a treia persoană a Trinității nu are nici una dintre însușirile unei persoane, spre deosebire de Tatăl și de Fiul. În sine, «duhul» nu desemnează o persoană, ci desemnează calitativ o substanță cu caracter pnevmatic"[6]. Pentru Jung, Duhul este la origine o calitate, o putere, o activitate vitală, un suflu (*pneuma*), atribuite Tatălui și Fiului. Și această calitate, izolată

---

[1] A se vedea „Antwort auf Hiob", § 626 și 690, în *Gesammelte Werke*, t. 11, Olten și Fribourg-en-Brisgau, 1963, pp. 387-506; tr. fr. *Réponse à Job*, Geneva, 1996, pp. 89-90 și 157-158.

[2] *Métamorphoses de l'ame et ses symboles*, § 536, p. 572.

[3] *Ibidem*, § 536, p. 572.

[4] A se vedea *ibidem*, § 536, p. 572: „Paralelele de acest gen arată cât de puțin dintr-o persoană umană și cât de multă generalizare mitică se află în figura lui Hristos".

[5] Cf. *Aïon*, § 123, p. 82.

[6] *Essai d'interprétation psychologique du dogme de la Trinité*, § 276, p. 225.

printr-un proces intelectual (altfel spus acest concept), a fost pur și simplu ipostaziată.[1]

4. Antropologia lui Jung

a. Chipul lui Dumnezeu

Noțiunea de chip al lui Dumnezeu, care ocupă un loc central în antropologia patristică, capătă la Jung un sens cu totul diferit.

El definește chipul astfel: „Imaginea lui Dumnezeu este un complex reprezentativ de natură arhetipală [pe care trebuie] să-l privim drept reprezentantul unei anumite sume de energie (libido) apărând sub formă de proiecție".[2] După cum reiese de aici, chipul lui Dumnezeu nu este o realitate ontologică, pecete a lui Dumnezeu pusă pe natura umană, reflectând însușirile Sale, structurând-o și dinamizând-o în funcție de El, ci o realitate pur psihologică, constând într-o reprezentare a lui Dumnezeu, adică o proiecție arhetipală a cărei natură profundă este o energie psihică.

De altfel, Jung Îl prezintă pe Dumnezeu sau pe Hristos drept imagini ale Sinelui, în vreme ce, într-o perspectivă creștină, era de așteptat ca el să conceapă Sinele drept o imagine a lui Dumnezeu ori a lui Hristos. Firește că Jung nu exclude cu totul această a doua posibilitate, dar invocă pentru această situație rațiuni pur dialectice.[3] În gândirea

[1] *Ibidem*, § 197, pp. 169-170; § 204, p. 174.

[2] *Métamorphoses de l'ame et ses symboles*, p. 123; cf. 133.

[3] „Putem considera că aspectul imaginii dumnezeiești în Cuaternitate este o reflectare a Sinelui sau, invers, să facem din Sine o imagine a lui Dumnezeu în om. Din punct de vedere psihologic, cele două atitudini sunt la fel de adevărate, pentru că Sinele – care

sa, predominantă e mai curând posibilitatea ca Dumnezeu sau Hristos să fie imaginea Sinelui. Astfel, în *Aïon* el scrie: „Este Sinele un simbol al lui Hristos sau este Hristos un simbol al Sinelui? În cercetarea de față, am dat un răspuns afirmativ la ultima întrebare. Încerc să arăt cum imaginea tradițională a lui Hristos unește în sine caracteristicile unui arhetip, și anume cele ale Sinelui"[1]. Concepția lui Jung inversează astfel foarte clar principiul de bază al antropologiei patristice: nu omul este propriu-zis după chipul lui Dumnezeu, ci Dumnezeu este după chipul omului, mai precis după acel chip care reprezintă totalitatea omului, adică Sinele. Această inversare se explică prin psihologismul lui Jung, care vede în Dumnezeu o proiecție a psihicului, dar și a relativismului său religios; a recunoaște că Sinele este o imagine a lui Hristos ar însemna să-I acorde o valoare absolută lui Hristos, iar Sinelui doar una relativă. Or, concepţia lui Jung este total contrară: pentru el Sinele are o valoare absolută, în vreme ce Hristos este numai un simbol sau o imagine relativă a Sinelui, acesta putând fi simbolizat la fel de bine și de alte personaje mitice, eroi sau zeități ale altor religii. De aceea el și spune că „simbolurile Sinelui se regăsesc în cele ale divinității"[2] în general. Jung mărturisește că, personal, „acordă prezenței nemijlocite, vii, a arhetipului o pondere mai mare decât ideii de Hristos istoric"[3]. De aceea, ia-

---

nu poate fi perceput subiectiv decât ca izolare extremă și profundă – are nevoie în arierplan de o universalitate fără de care n-ar putea deloc să-și realizeze izolarea sa absolută". (*Essai d'interprétation psychologique du dogme de la Trinité*, § 282, p. 230).

[1] *Aïon*, § 123, p. 82.

[2] „Jung et la croyance religieuse", § 1623, în *La Vie symbolique*, p. 177.

[3] *Aïon*, § 123, p. 82.

răși, Jung Îl consideră pe Hristos drept un simbol imperfect al Sinelui, pentru că Hristos este perfect, dar nu este total – neavând în El nimic rău –, în vreme ce Sinele, ca unul care cuprinde în el și răul, este total, fără a fi perfect, sau mai precis își află perfecțiunea în totalitate, care este o perfecțiune de un alt fel.[1] De aceea, tot așa, Jung consideră că accesul la Sine, în cadrul procesului de individuație, trebuie să se facă „retrăgând proiecțiile unui Hristos exterior, istoric sau metafizic [...], Sinele neputând deveni real și conștient fără retragerea proiecțiilor exterioare".

b. Sinele

1. Divinizarea Sinelui la Jung

Absolutizarea Sinelui corespunde, în gândirea lui Jung, unei divinizări a Sinelui.

Jung scrie că în plan empiric (singurul care ne este accesibil), Sinele și Dumnezeu nu se deosebesc unul de altul: „Cât privește Sinele, aș putea spune că este un echivalent al lui Dumnezeu. [...] Cele două arhetipuri sunt exprimate, pe plan empiric, prin simboluri identice sau analoge, în așa fel încât e imposibil să-l deosebești pe unul de celălalt"[2].

Jung atribuie de altfel Sinelui un anumit număr de însușiri divine: inefabilitatea ființei, transcendență, universalitate, unicitate, imortalitate, eternitate, totalitate, perfecțiune.[3] Și spune limpede: „Am putea spune că Sinele este Dumnezeul din noi"[4].

---

[1] *Ibidem.*

[2] Scrisoare din 13 ianuarie 1948 către Dr. Gebhard Frei.

[3] A se vedea *Aïon*, § 79, p. 59; § 115, pp. 76-77; § 123, p. 83.

[4] *Dialectique du moi et de l'inconscient*, § 399, p. 255.

Sinele lui Jung este în anumite privințe destul de aproape de Sinele din hinduism, și de altfel el nici nu ascunde faptul că de acolo a luat această noțiune.[1]

În același timp însă, Sinele rămâne pentru Jung o realitate psihică de ordin natural. Acest naturalism se învecinează cu materialismul, pentru că, după cum vom vedea, Jung asimilează arhetipurile inconștientului colectiv – care constituie partea esențială a Sinelui – unor instincte, energii sau urme lăsate în creier de experiențele care se repetă.

Faptul că în gândirea lui Jung Sinele nu este o manifestare sau o expresie a lui Dumnezeu, ci Dumnezeu este o deificare a Sinelui se vede limpede din această explicație a sa: simbolul „îl depășește pe om, de aceea i se dă numele de «Dumnezeu», pentru că el exprimă o realitate spirituală (sau un factor) mai puternică decât Eul (și pe care eu îl numesc Sinele[2])".

Acest paradox – divinizarea unei realități naturale – își află soluția în faptul că religia lui Jung este în realitate un fel de panteism. Jung scrie de altfel că Sinele „are dreptul să-și revendice exigențele cele mai contradictorii, înrudirea deopotrivă cu animalele și zeii, cu mineralele și cu stelele de pe cer".[3]

Acest panteism al lui Jung este legat de panteismul lui Hegel, pentru că Sinele caută să capete conștiință de sine de-a lungul dezvoltării istorice a diferitelor sale expresii simbolice. În această privință, este deosebit de limpede concluzia celebrei sale conferințe de la Strasbourg: „Pe

---

[1] *Psychologie et religion*, § 140, p. 164.

[2] Scrisoare din 10 ianuarie 1929 către Dr. Kurt Plachte.

[3] *Dialectique du moi et de l'inconscient*, § 398, pp. 254-255. Jung vorbește de altfel despre natură ca de „un aspect al divinității" (Scrisoare din 25 octombrie 1955 către Palmer A. Hilty).

lângă această viață a spiritului care veșnic se reînnoiește, care, de-a lungul întregii istorii a umanității, își caută țelul pe căi obscure și adesea de neînțeles, numele și formele de care oamenii caută să se agațe nu înseamnă mai nimic, pentru că făpturile nu sunt nimic altceva decât roade și frunze pieritoare ale unuia și aceluiași arbore veșnic"[1].

2. Dubla dimensiune etică a Sinelui

Reține atenția și o altă caracteristică a Sinelui. Pentru Jung, Sinele reprezintă totalitatea omului, care include eul conștient, inconștientul individual și inconștientul colectiv. Inconștientul colectiv este partea cea mai importantă a Sinelui, atât cantitativ, cât și calitativ. Am putea spune că el reprezintă în om partea sa transcendentă, care conține toate arhetipurile. Pentru Jung, Sinele „este o unitate, însă una duală, compusă din două lucruri contrare, pentru că altfel n-ar mai fi totalitate"[2]. Sinele are o parte luminoasă, simbolizată pentru creștin de Hristos, dar și „o jumătate întunecată", simbolizată prin Satana sau Antihrist. Astfel, lumina și umbra „par să fie distribuite în natura omenească uniform" și „alcătuiesc în Sinele empiric o unitate paradoxală"[3]. În altă parte, Jung spune că „nu putem califica conceptul de Sine drept *summum bonorum*, pentru că el reprezintă prin definiție o unificare virtuală a tuturor opozițiilor"[4], deci a binelui și a răului. Astfel, Jung simbolizează Sinele printr-o cruce, al cărei braț vertical unește binele cu răul, iar cel orizontal, spiritualul cu materialul.[5]

---

[1] „Des rapports de la psychothérapie et de la direction de conscience", § 538, în *La Guérison psychologique*, p. 300.

[2] Scrisoare din 10 aprilie 1954 către Pastorul Victor White.

[3] *Aïon*, § 76, pp. 56-57; cf. § 117, p. 77.

[4] Scrisoare din 18 iunie 1949 către Armin Kesser.

[5] *Aïon*, § 116, p. 77.

Aceasta este totuna cu a spune nu doar că binele și răul coexistă în om, dar că această coexistență este firească, normală, cu neputință de ocolit și deci nestrămutată.

Putem constata aici o analogie între constituția Sinelui și constituția lui Dumnezeu, așa cum Îl concepe Jung, în Care binele și răul coexistă la fel de firesc, de inevitabil și veșnic.

Această analogie nu este fortuită; Jung, așa cum am văzut, Îl consideră pe Dumnezeu drept imagine sau proiecție a Sinelui. Pe de altă parte, el afirmă în repetate rânduri că această proiecție care este imaginea lui Dumnezeu are un caracter antropomorf (de altfel, el consideră că „orice imagine a lui Dumnezeu este mai mult sau mai puțin antropomorfă").[1] Constatând coexistența binelui și a răului în realitatea umană, e logic așadar ca Jung să afirme că așa stau lucrurile și cât privește divinitatea.

Jung consideră că „noi nu știm felul în care contrariile se reconciliază și se unesc în Dumnezeu" și că „noi nu putem înțelege nici felul în care ele se unesc în Sinele uman". Cât privește proporția de bine și de rău, Jung spune că, „din punct de vedere arhetipal, balanța înclină puțin, dar foarte slab, spre partea bună"[2].

c. Umbra

Partea de rău a Sinelui se află în inconștientul colectiv, dar și în inconștientul individual.[3] Jung o numește „umbră"[4] și o consideră drept firească și cu neputință de

[1] Cf. *ibidem*, § 99, p. 69.

[2] Scrisoare din 14 aprilie 1052 către pastorul Victor White.

[3] „Conscience, inconscient et individuation", în *La Guérison psychologique*, pp. 266-267; *Psychologie de l'inconscient*, § 103, p. 120.

[4] Această noțiune este cel mai adesea folosită de Jung într-un sens restrâns, în legătură cu inconștientul individual, dar o folosește și într-un sens mai larg, care se aplică totalității Sinelui.

evitat: „Tendințele condamnabile fac parte din noi, fiind contribuții la ființa noastră existentă și corporală; ele formează «umbra» noastră [...] Cum aș putea exista în lume fără să proiectez o umbră? Ființa mea întunecată face și ea parte din totalitatea mea, și atunci când sunt conștient de umbra mea, îmi aduc aminte că nu sunt decât un om printre ceilalți oameni și la fel ca ceilalți oameni"[1].

5. Morala lui Jung

a. Relativitatea moralei

Jung consideră că „morala constituie o reglare instinctivă a activității, care ordonează chiar și existența animalelor în turmă". S-ar putea extrage de aici universalitatea acestei morale întemeiate pe natură. Totuși Jung nu ezită să adauge imediat că „legile moralei nu sunt valabile decât în cadrul unui grup uman dat" și că „dincolo de frontierele acestuia, ele încetează să mai fie valabile"[2].

b. Relativitatea binelui și a răului

Din speculațiile sale cu privire la bine și la rău, Jung deduce „valoarea relativă a binelui și nonvaloarea relativă a răului".[3] El se păstrează referitor la aceasta în cadrul unui punct de vedere pur psihologic. Or, „psihologia nu știe ce este bun și ce este rău în sine"[4]. Binele nu se definește decât în raport cu răul, iar răul, în raport cu binele.

---

[1] *Einige Aspekte der modernen Psychotherapie*, tr. fr. în *La Guérison psychologique*, p. 37.

[2] *Psychologie de l'inconscient*, § 30, pp. 59-60.

[3] *Essai d'interprétation psychologique du dogme de la Trinité*, § 258, p. 213.

[4] *Aïon*, § 97, p. 67.

Aprecierea a ceea ce este bine și rău depinde, așadar, de felul în care judecăm celălalt termen al acestui binom, iar felul de a judeca poate să varieze în funcție de timp și circumstanțe. „În limitele universului nostru empiric – scrie Jung –, binele și răul constituie cele două jumătăți ale unei judecăți logice, ca alb și negru, dreapta și stânga, sus și jos ș.a.m.d. Acestea sunt contrarii echivalente, care sunt în chip firesc relative, și anume în funcție de situația celui care emite judecata, fie că este vorba de o persoană sau de o lege. Noi nu suntem în măsură să determinăm empiric existența a ceva absolut"[1].

Jung se referă în această privință la învățătura filosofului gnostic Carpocrate, pe care și-o însușește, potrivit căreia „binele și răul nu sunt decât feluri de a vedea ale omului"[2]. Și scrie: „Ceea ce este virtute la unul poate fi socotit viciu la altul, și ceea ce este bun pentru unul, pentru altul este otravă"[3]. O altă rațiune a relativității binelui și a răului este aceea că „din rău poate ieși un bine, și din bine un rău"[4].

c. Pozitivitatea răului

Referindu-se la gnoză și alchimie (curent ezoteric care, de asemenea, i-a influențat puternic gândirea), Jung acordă pozitivitate răului: răul servește binelui și este chiar indispensabil pentru săvârșirea lui.

Consecința acestui principiu este că omul trebuie să integreze răul în existența sa, și mai înainte de toate în con-

[1] Scrisoare din 14 aprilie 1952 către pastorul Victor White.

[2] *Psychologie et religion*, § 133, p. 154.

[3] „Jung et la croyance religieuse", § 1594, în *La Vie symbolique*, p. 166.

[4] *Ibidem*, § 1654, p. 194.

știința sa, și că în felul acesta el poate progresa lăuntric. Negarea sau refularea răului din propria persoană înseamnă diminuarea personalității. „Prin refulare – scrie Jung –, personalitatea nu se îmbogățește cu nimic; dimpotrivă, sărăcește și se împotmolește: ceea ce, pentru experiența și cunoașterea de azi, apare drept supărător sau cel puțin lipsit de valoare și de sens, la un nivel mai înalt de experiență și cunoaștere poate deveni sursă a mai-binelui; totul depinde, firește, de cum se folosește fiecare dintre noi de demonii săi familiari. A spune pur și simplu despre unii ca aceștia că sunt lipsiți de sens sau rătăciți înseamnă a lipsi personalitatea de umbra care-i este proprie. Dar a voi să-ți negi partea întunecată e totuna cu a-ți distruge forma întregii personalități. Orice «formă vie» are nevoie de o umbră întunecată pentru a putea fi plastică. Fără umbră, forma nu este decât o fantomă sau un miraj"[1].

d. Integrarea răului – condiție a sănătății și a accesului la plenitudine

În cadrul terapeuticii nevrozelor este necesar să se realizeze această integrare, pentru că ea este o condiție a vindecării. „Când cineva ajunge la nevroză – scrie Jung –, avem întotdeauna de-a face cu o umbră considerabil intensificată. Și dacă vrem să vindecăm un asemenea caz, atunci trebuie să găsim o cale prin care personalitatea conștientă și umbra să poată conviețui"[2]. Vom reveni ulterior asupra acestui punct.

Dar, dincolo de terapeutica nevrozelor, asumarea răului trebuie săvârșită și în cadrul mai general al realizării de sine.

---

[1] *Dialectique du moi et de l'inconscient*, § 400, p. 256.

[2] *Psychologie et religion*, § 132, pp. 153-154.

Omul trebuie mai ales să-și asume, „ierarhizându-le și integrându-le în sânul unui ansamblu plin de sens"[1], instinctele sale – sau altfel spus „impulsurile sale animalice" –, care sunt legate de trup și fac parte din umbra care este o dimensiune a sa inalienabilă. Jung critică, pe acest subiect, ascetica creștină, care vrea să-l elibereze pe om de această dimensiune instinctivă: „Este de la sine înțeles că o școală de psihologie care insistă asupra laturilor întunecate ale omului [...] nu poate fi decât rău primită, și chiar să producă teamă, pentru că ea obligă la o confruntare cu adâncurile insondabile ale acestei probleme. Un presentiment obscur ne avertizează însă că, având un trup, acest trup proiectează implacabil o umbră – ca orice corp – și, dacă nu integrăm în ansamblu această latură negativă a naturii noastre, nu suntem deplini; dacă negăm acest trup al nostru, nu mai suntem ființe tridimensionale, ci ființe plate, care și-au pierdut esența.[2] Or, acest trup este un animal, cu un suflet de animal, adică el este un sistem viu *care ascultă în mod absolut de instinct.* A ne alia cu această umbră înseamnă a accepta instinctul și totodată a accepta uriașele sale dinamisme, care amenință din arierplan. Or, morala ascetică a creștinismului vrea să-l elibereze pe om tocmai de aceste instincte, cu riscul de a-i perturba, în cele mai profunde adâncuri ale sale, natura animală"[3].

Integrarea răului trebuie săvârșită până la cel mai înalt nivel în cadrul procesului de individuație. Sinele, așa cum am văzut, este o totalitate care cuprinde binele și răul, și împlinirea sa consistă în realizarea acestei totalități. În legătură cu această împlinire, Jung preferă să

[1] *Psychologie de l'inconscient*, § 88, p. 58.

[2] Am putea fi întru totul de acord cu această ultimă afirmație a lui Jung dacă pentru el trupul n-ar însemna mai ales instinctele.

[3] *Psychologie de l'inconscient*, § 35, p. 64.

vorbească de completitudine (*Vollständigkeit*), și nu de desăvârșire (*Vollkommenheit*), care e legată de noțiunea de bine, excluzând răul. „Cuvântul «integrare» înseamnă a completa, nu a desăvârși"[1].

După Jung, omul are sarcina de a tinde spre completitudine, ceea ce înseamnă că el „trebuie să-și satisfacă totalitatea", așadar să-și accepte și să-și asume partea de rău a Sinelui. Altfel spus, omul nu poate ajunge la „totalitatea" sa, la plenitudine, decât prin integrarea răului. „Procesul de individuație începe cu conștientizarea umbrei"[2] și se continuă prin acceptarea și integrarea conștientă a părții de rău pe care o conține Sinele, pentru a realiza acea *conjunctio oppositorum* care caracterizează Sinele.[3] Scopul individuației este unul binefăcător, „pentru că ne eliberează de conflictul dintre contrarii, cu neputință de rezolvat în alt fel"[4].

Această concepție se acordă perfect cu teologia lui Jung care, așa cum am văzut, integrează răul în sânul divinității, și totodată cu concepția sa religioasă despre viață, fiindcă pentru el „religia este o relație cu valoarea cea mai înaltă sau cea mai puternică, fie că această valoare este pozitivă sau negativă"[5].

Această concepție este puternic influențată, după cum am subliniat deja, de gnosticism și alchimie, dar și de filosofiile extrem-orientale, îndeosebi de hinduism. În me-

---

[1] Scrisoare din 27 decembrie 1958 către A. Tjoa și Reverendul H.C. Janssen. Cf. Scrisoare din 28 martie 1955 către Pastorul Lucas Menz.

[2] *Essai d'interprétation psychologique du dogme de la Trinité*, § 292, p. 239.

[3] Cf. *Aïon*, § 124-126, pp. 83-84.

[4] „Jung et la croyance religieuse", § 1641, în *La Vie symbolique*, p. 187.

[5] *Psychologie et religion*, § 137, p. 161.

moriile sale, Jung scrie: „Ceea ce m-a preocupat în India în primul rând a fost întrebarea în legătură cu natura psihologică a răului. M-a impresionat în mod deosebit cum este integrată această problemă în viața spirituală indiană și am văzut-o într-o lumină nouă. [...] Pentru omul din Orient, problema morală nu pare a sta pe primul loc, ca la noi. Binele și răul sunt pentru el, în conformitate cu sensul lor, conținute în natură și, în fond, numai niște deosebiri de grad ale unuia și aceluiași lucru"[1].

6. Teoria arhetipurilor

O mare parte a gândirii lui Jung se întemeiază pe teoria arhetipurilor, care însă rămâne o simplă ipoteză.

Am putea crede că arhetipurile despre care vorbește Jung – multe dintre ele având o semnificație religioasă și stând la obârșia tuturor simbolurilor religioase – își au originea în realitățile transcendente pe care le exprimă. Într-una din scrierile sale, Jung afirmă: „Aflăm nenumărate imagini ale lui Dumnezeu, însă originalul rămâne de negăsit. Pentru mine este neîndoielnic faptul că în spatele acestor imagini se ascunde originalul, însă noi nu putem ajunge la el."[2]

Remarcăm însă că Jung concepe arhetipurile potrivit unui model biologic sau psihologic. Într-adevăr, el consideră nu numai că „arhetipurile au toate o viață proprie care se derulează potrivit unui model biologic"[3], ci și că arhetipurile s-au format de-a lungul istoriei umanității prin repetarea unor experiențe care au lăsat amprente în

[1] *Ma vie. Souvenirs, rêves et pensées*, pp. 316-317.

[2] „Jung et la croyance religieuse", în *La Vie symbolique*, Paris, 1989, p. 161.

[3] *Ibidem*, § 307, p. 205.

creierul uman.[1] „Arhetipul – scrie el – este un soi [...] de propensie spre reproducerea întotdeauna nouă a aceloraşi reprezentări mitice, sau de imagini analoge. Potrivit cu aceasta, se pare că ceea ce se înscrie şi se exprimă în inconştient este exclusiv o reprezentare imaginativă şi subiectivă suscitată de fenomenul psihic căruia îi corespunde şi al cărui ecou este. S-ar putea aşadar admite că arhetipurile sunt constituite din amprentele lăsate de reacţiile subiective printr-o deasă repetare a lor."[2] Din această cauză, „nimic nu ne împiedică să admitem că anumite arhetipuri există deja la animale şi că, prin urmare, existenţa arhetipurilor se întemeiază pe înseşi particularităţile sistemelor vii, că ele sunt pur şi simplu o expresie a vieţii, o manifestare a cărei existenţă şi formă scapă oricărei tentative de explicare."[3] Mai departe, Jung completează astfel această afirmaţie: „Inconştientul colectiv apare ca rezultatul experienţelor depuse şi păstrate de experienţa umană de-a lungul veacurilor, şi în acelaşi timp ca un *a priori* al acestei experienţe, o imagine preformată a lumii. În cadrul acestei imagini anumite trăsături au dobândit de-a lungul vremii un relief particular; vom vorbi atunci de dominante ale inconştientului colectiv sau de arhetipuri. Acestea sunt valori suverane, zeităţi, adică imagini ale legilor predominante, principii decurgând dintr-o medie a fenomenelor care apar regulat în succesiunea reprezentărilor, a căror experienţă sufletul omenesc o reînnoieşte necontenit."[4] Inconştientul colectiv este identic la toţi

[1] *Psychologie de l'inconscient*, § 109, p. 124.
[2] *Ibidem*, § 109, p. 125.
[3] *Ibidem*, pp. 125-126.
[4] *Ibidem*, § 151, p. 165.

oamenii pentru că el este înscris în creierul uman, care are una şi aceeaşi structură. „Uniformitatea universală a creierelor determină posibilitatea universală a unei funcţionări mentale analoge. Această funcţionare este tocmai psihicul colectiv."[1]

Această concepţie mecanicistă şi biologistă, pe care o putem califica drept materialistă[2], priveşte nu numai zeităţile, ci şi celelalte „valori", ca cele etice, de pildă. Dacă arhetipurile corespund unor amprente lăsate de experienţele umane cele mai variate, înseamnă că ele le reprezintă şi pe cele bune, şi pe cele rele. Aşadar „imaginile primordiale" formate pe baza lor „nu conţin nu numai tot ce este mai bun şi mai măreţ din tot ce a cugetat, a simţit şi a experiat umanitatea vreodată, ci şi cele mai mârşave infamii şi plăsmuiri de care omul a fost capabil."[3] Această concepţie se leagă aici de teologia lui Jung, care introduce răul în sânul divinităţii şi în cadrul Sinelui, şi de etica sa, care socoteşte binele şi răul drept două realităţi la fel de substanţiale şi de nedespărţit.

---

[1] *Dialectique du moi et de l'inconscient*, § 325, pp. 64-65.

[2] Acest reproş i-a fost adresat lui Jung de E. Pavesi, de pildă, în „Die Gottesvorstellung des C.G. Jung", *Factum*, 1991, p. 33. În privinţa arhetipurilor, trebuie să notăm şi faptul că libidoul, strâns legat de ele, este conceput de Jung potrivit unui model fizic, de ordin cantitativ. În memoriile sale, el scrie: „Concepeam libidoul ca pe o analogie psihică a energiei fizice, deci ca pe un termen aproximativ cantitativ, şi respingeam de aceea orice determinare calitativă a libidoului" şi adăuga: „Şi în fizică se vorbeşte despre energie şi modurile sale de manifestare, cum ar fi electricitatea, lumina, căldura etc. La fel este şi în psihologie. Şi aici e vorba în primul rând despre energie – adică despre valori ale intensităţii, despre un plus sau un minus" (*Ma vie. Souvenirs, rêves et pensées*, tr. fr., Paris, 1966, pp. 242-243).

[3] *Psychologie de l'inconscient*, § 110, p. 126.

7. Incidențele teoriilor sale asupra psihoterapiei

a. Diagnosticul fundamental al tulburărilor psihice: conflictul interior

În general, Jung concepe maladiile mintale drept expresii ale unui conflict intern. „Nevroza este o dezbinare interioară, o discordie internă: tot ceea ce întărește această discordie în noi agravează răul, tot ceea ce o pacifică duce la sănătate. Ceea ce instalează această discordie este presentimentul sau chiar înțelegerea că în interiorul aceluiași subiect sunt două ființe, care se comportă în chip antitetic, așa cum îl auzim pe Faust spunând: «Vai, două suflete-s în mine»; e vorba de omul simțurilor și de omul spiritual, de Eu și de umbra lui etc."[1]

Conflictul fundamental este acela care opune eul conștient și inconștientul, pe de o parte individual, pe de alta colectiv.

b. Principiul de bază al terapeuticii lui Jung: reconcilierea

Pentru Jung, terapeutica constă esențial în armonizarea și, mai înainte de aceasta, în reconcilierea elementelor psihice conștiente și inconștiente, care sunt opuse și se află în conflict.[2]

Această conciliere a contrariilor corespunde de altfel unei tendințe naturale a inconștientului, pe care terapeutica o face să treacă la starea de conștiență, controlată de voință: „Revenirea firească la normal prin care dezbi-

[1] „Des rapports de la psychothérapie et de la direction de conscience", § 522, în *Guérison psychologique*, p. 291.

[2] B. Kaempf consideră că tema opozițiilor este tema majoră a gândirii lui Jung (*op. cit.*, p. 188) și de aceea și-a intitulat cartea sa despre gândirea lui Jung: *Reconciliere.*

nările se conciliază de la sine a fost pentru mine modelul și fundamentul unei metode care, în esență, urmărește să suscite în mod intenționat un fenomen care în natură se produce spontan și inconștient și să-l integreze conștiinței, modului ei conceptual. Nefericirea multor bolnavi constă, într-adevăr, în imposibilitatea de a afla mijloacele sau căile prin care să-și poată asimila evenimentele a căror scenă sunt."[1]

Este vorba mai întâi (odată depășită identificarea eului cu *persona*, care corespunde rolului social al individului) de a reconcilia eul conștient cu umbra (care aparține inconștientului individual, dar, într-un sens mai larg, și inconștientului colectiv). Pentru fiecare ins, această umbră o constituie, după cum am văzut, „omul primitiv și inferior, cu poftele și emoțiile sale", cu „cerințele sale trupești" și cu tendințele rele de tot felul. E necesar să se ajungă la „acceptarea părților întunecate ale naturii umane, și de a accepta, așadar, ca având drept la existență iraționalul, nebunia, răul."[2] „Bolnavul" trebuie însoțit în acest demers de psihoterapeut; Jung face aici deosebire între metoda sa și cea a lui Freud, care „se limitează la a face conștiente răul și lumea umbrelor" și la a „declara pur și simplu deschis războiul lăuntric, care până atunci era latent", lăsându-l pe pacient „să se descurce singur mai departe."[3] După Jung, nu simpla recunoaștere, ci acceptarea, integrarea și asumarea părții de rău din el constituie pentru om singura soluție viabilă pentru a ajunge la vindecare (și dincolo de ea, la deplina realizare de sine):

---

[1] *Psychologie de l'inconscient*, § 121, p. 144.

[2] „Des rapports de la psychothérapie et de la direction de conscience", § 528, în *Guérison psychologique*, p. 293.

[3] *Ibidem*, § 531, p. 295.

„O simplă reprimare a umbrei vindecă tot atât de puțin nevroza pe cât decapitarea ar vindeca migrenele. Nu ajută nici să distrugi morala unui om, căci ai ucide astfel eul său cel mai bun, fără de care nici umbra n-ar mai avea nici un sens. De aceea reconcilierea acestor contrarii este una dintre cele mai importante probleme. [...] Astfel, știm de Carpocrate, un filosof neoplatonician, a cărui școală [...] propovăduia că binele și răul nu sunt decât feluri de a vedea ale omului, iar sufletele trebuie, din contră, să fi trăit înainte de moarte toate experiențele umane posibile, până la cele mai neobișnuite, dacă nu voiau să recadă în captivitatea corpului. Din captivitatea în lumea somatică a Demiurgului sufletul se poate răscumpăra întrucâtva numai prin îndeplinirea integrală a tuturor *necesităților* vieții [așadar, și a celor foarte rele]. [...] Raportând aceasta la o altă doctrină gnostică, conform căreia nu poți fi absolvit de un păcat pe care nu l-ai comis, recunoaștem aici o problemă de mare importanță avansată de filosofii neoplatonicieni."[1]

În acest sens, tipic gnostic, interpretează Jung învățătura lui Hristos care condamnă pe cel ce se mânie împotriva fratelui său (care, după Jung, e umbra sau partea de rău din sine), poruncind împăcarea și înțelegerea cu el (cf. Mt. 5, 22).

Jung consideră că ceea ce determină valoarea unei conduite nu este faptul de a fi bună sau rea, ci de a fi conștientă sau nu. El se referă iarăși la o învățătură gnostică: „Dacă știi ce faci, ești fericit; dar, dacă nu știi ce faci, ești damnat."[2]

Jung recunoaște că lucrul acesta corespunde unui proces de convertire interioară. „Trecerea de la dimi-

[1] *Psychologie et religion*, § 133, pp. 154-155.
[2] *Ibidem*, § 133, p. 156.

neața vieții la după-amiaza ei se face printr-un soi de transmutare a valorilor. Se impune necesitatea de a recunoaște ca valabile nu vechile noastre idealuri, ci pe unele contrare lor, de a sesiza eroarea din ceea ce până atunci fusese convingere, de a sesiza minciuna din ceea ce fusese adevărul nostru. [...] Nu e vorba de a urmări o convertire radicală, care să ne ducă la opusul stării de lucruri de mai înainte, ci de o conservare a vechilor valori luând însă în considerare și contrarele lor."[1]

c. Punerea în practică a terapeuticii: deschiderea controlată spre inconștientul colectiv

Confruntarea cu umbra nu este decât prima etapă a procesului prin care omul se deschide către inconști-

[1] *Psychologie de l'inconscient*, § 115-116, pp. 134-135. În studiul său, *Jung, le Christ aryen*, Paris, 1999, pp. 81-108, R. Noll, profesor de psihologie şi istorie a ştiinţelor la Harvard, arată că, în această problemă, Jung a suferit nu numai influența gnosticismului şi a curentului ezoteric născut din alchimie, ci şi a unui personaj deosebit de neguros: Otto Gross, „medic, adept al lui Nietzsche, psihanalist freudian, anarhist, mare preot al eliberării sexuale, organizator de orgii, morfinoman şi heroinoman înrăit", un tip „strălucitor, harismatic, dar şi detracat". Jung a fost însărcinat de Freud cu psihanalizarea lui Gross într-o epocă în care acesta se afla într-o situație critică. Jung mărturisește că el însuşi a fost transformat de această relație. „Cu Gross, scrie el, am experiat multe laturi ale propriei mele naturi, în aşa fel încât mi s-a părut adesea un frate geamăn." Referitor la aceasta, Noll scrie că „în timpul relației lor, Gross i-a pus înainte lui Jung fructul oprit. Şi după multă frământare, acesta a sfârşit prin a gusta din el. Concepția sa despre natura «păcatului» s-a schimbat; începe să creadă că «săvârşirea răului» poate să aibă un efect benefic asupra personalității noastre, eliberându-ne de «univocitate» şi făcându-ne să regăsim contactul cu o făptură instinctuală edenică. Jung a ajuns la convingerea că a nu ceda impulsului sexual poate provoca boala şi chiar moartea. De-acum înainte nu va înceta să inducă aceste idei şi altora, impunându-le să le pună în practică" (pp. 98-99).

entul colectiv, operând astfel procesul de individuație, prin care își realizează totalitatea, reprezentată de Sine.

Complexele și conflictele care populează psihicul, pricinuitoare de nevroze[1], se manifestă, potrivit lui Jung, prin asociații și vise, dar și prin arhetipuri, care sunt conținuturi dinamice ale inconștientului colectiv capabile de a structura și a da sens vieții lăuntrice.[2] Spre deosebire de Freud, Jung consideră că visul este un produs natural care revelează inconștientul într-o manieră directă, fără travestire, fără a fi o deghizare a altui lucru.[3]

Nu putem intra aici în detalii privind concepția lui Jung despre deschiderea către inconștient, expusă mai ales în *Psihologia inconștientului* și în *Dialectica eului și a inconștientului*. Să notăm doar că pentru Jung confruntarea cu inconștientul este aprioric plină de primejdii. Într-adevăr, „inconștientul are două aspecte: unul bun, favorabil, binefăcător, celălalt rău, răuvoitor, catastrofal."[4] Individul care se deschide către inconștient riscă să fie înghițit de „oceanul" fără fund, târât de valul furtunos și aruncat în hăul care-i stă în față. El e pândit fie de primejdia de a respinge inconștientul, fie de a i se supune fără spirit critic[5]; în acest din urmă caz, riscă să se identifice cu conținuturile inconștientului colectiv, ajungând astfel victima a ceea ce Jung numește un fenomen de „inflație", adică deopotrivă a unei supravalorizări și a unei

[1] A se vedea *Psychologie et religion*, § 37, p. 43; *Psychologie de l'inconscient*, § 21-26, pp. 51-56.

[2] *Psychologie et religion*, § 88, p. 102.

[3] *Ibidem*, § 136, p. 160.

[4] Scrisoarea din 27 martie 1954 către Pastorul W. Lachat, § 1538 în *La Vie symbolique*, p. 139.

[5] „Jung et la croyance religieuse", § 212, în *La Vie symbolique*, p. 160.

devalorizări abuzive de sine. Deschiderea către inconștient are scopul de a face să răsară Sinele, eliberându-l însă de forța sugestivă a imaginilor inconștientului care riscă să alieneze personalitatea.[1] Pentru a-l ajuta pe individ să facă față conținuturilor inconștientului care i se înfățișează ca ambivalente și primejdioase și la care nu se poate raporta fără riscul de a-și pierde propriile repere și de a se pierde pe sine, e neapărată nevoie de un psihoterapeut.

d. Încrederea în natură și în inconștient

Pentru Jung, inconștientul este primejdios numai dacă omul se lasă sedus și dominat de el. Dacă, dimpotrivă, ajunge să și-l integreze în mod conștient, stăpânindu-i conținuturile, acesta este o călăuză prețioasă, capabil prin legile sale și prin dinamismul său să restabilească în om echilibrul rupt, arhetipurile pe care le conține având o valoare și o funcție structurantă. „Eu cred, scrie Jung, că o pierdere de echilibru poate fi un lucru salutar, pentru că datorită ei conștientul slăbit va fi înlocuit prin activitatea automată și instructivă a inconștientului; acesta va urmări reconstituirea unui nou echilibru, scop pe care este în stare să-l atingă numai în cazul în care conștientul este în stare să asimileze conținuturile produse de inconștient, adică să le înțeleagă și să le integreze."[2] Această concepție despre inconștient, asimilat în cele din urmă cu manifestarea unei naturi fundamental bune (răului, care ține de totalitatea acestei naturi, atribuindu-i-se o funcție pozitivă), apare și din alt pasaj: „Dacă reușim să stabilim această funcție, pe care eu o numesc transcendentă, încetează dezacordul cu propriul sine și subiectul

[1] *Dialectique du moi et de l'inconscient*, § 269, p. 117.
[2] *Ibidem*, § 253, pp. 92-93.

poate beneficia de contribuția binefăcătoare a inconștientului. Pentru că, îndată ce disocierea dintre diversele elemente ale eului încetează, inconștientul acordă – și experiența ne oferă în această privință nenumărate mărturii – întregul ajutor și tot elanul pe care o natură binevoitoare și generoasă le poate acorda oamenilor. De fapt, inconștientul conține posibilități absolut inaccesibile pentru conștient, pentru că el dispune [...] de înțelepciunea conferită de experiența a nenumărate milenii, înțelepciune depozitată și încredințată structurilor sale arhetipale [...]. De aceea inconștientul poate fi pentru om o călăuză ca nimeni alta, cu singura condiție ca omul să știe să reziste seducțiilor sale."[1]

e. Absența unei reprezentări precise despre boală și sănătate

Jung a produs o operă considerabilă în ceea ce privește locul religiosului în viața psihică. În practică însă, când e vorba de diagnosticul și terapeutica bolilor mintale, rămâne destul de vag. Jung nu are o concepție precisă nici despre boală, nici despre sănătate și, de altfel, își revendică și-și cultivă această imprecizie.[2] Astfel, Jung n-a

[1] *Psychologie de l'inconscient*, § 196-197, p. 198.

[2] A se vedea „Medizin und Psychotherapie", în *Gesammelte Werke*, vol. 16, Olten și Friburg-en-Brisgau, 1958; tr. fr. „Médicine et psychothérapie", în *La Guérison psychologique*, Geneva, 1953, pp. 17-19. În ceea ce privește diagnosticul, Jung scrie de pildă: „Diagnosticul bolii este un lucru cu totul secundar [...]. De-a lungul anilor m-am obișnuit chiar să fac abstracție de orice diagnostic specific nevrozelor [...]. Pe cât de importante și de dorit sunt pentru medicina generală stabilirea unui diagnostic și folosirea lui în deplină siguranță, pe atât de avantajos este pentru psihoterapeut să facă abstracție pe cât se poate de un diagnostic specific [...]. În general, cu cât psihoterapeutul cunoaște mai puțin lucrurile dinainte, cu atât

elaborat o teorie precisă despre originea bolilor mintale în specificitatea lor, nici o terapeutică adaptată fiecăreia dintre ele. Pe lângă teoriile lui Freud, care se vor precise și coerente, concepțiile lui Jung rămân vagi și generale.

În opera lui Jung ești frapat de absența normelor precise care să permită deopotrivă evaluarea naturii și gradului bolii și orientarea precisă a terapeuticii. Rezumând concepția lui Jung, E. Perrot scrie: „Pentru Jung, raza de acțiune a psihoterapiei este la fel de variată ca natura umană. Nu i se pot da aprioric țeluri. Evoluția psihologică este în esență imprevizibilă. Intențiile și căile naturii nu ne aparțin; de aceea față de ele trebuie să avem o atitudine de atenție vigilentă însoțită de o totală disponibilitate. În vreme ce terapeutica lui Freud se mărginește la a aduce în conștiință conținuturile personale inconștiente care, pentru că au fost uitate sau refulate, tulbură viața conștientă, Jung nu se mulțumește să restabilească o normalitate care urmează să fie definită; văzând în inconștient o energie preexistând eului, el nu fixează limite presiunii acestuia în vederea actualizării lui și admite toate formele de realizare posibile, fiind atent doar la salvarea și controlul eului conștient."[1]

---

mai mult tratamentul are șansa de a evolua favorabil". Iar în ceea ce privește terapeutica, spune: „Pentru psihonevroze, singura directivă terapeutică valabilă este aceea că tratamentul trebuie să rămână un tratament psihic. Dar când e vorba de a preciza acest tratament, întâlnim o infinitate de metode, de reguli, de concepții și de doctrine, iar lucrul aparte în domeniul nostru este că, în definitiv, oricare ar fi procedeul terapeutic la care se face apel, se poate ajunge la rezultatul dorit în cazul oricărei nevroze. De aceea trebuie să constatăm că, în domeniul psihoterapiei, diferitele doctrine de care se face adesea atâta paradă n-au în definitiv o importanță așa de mare".

[1] E. Perrot, „Jung (Carl Gustav)", *Encyclopaedia Universalis*, vol. 9, Paris, 1968, p. 562.

Atunci când își dezvoltă concepția despre deschiderea către inconștient și preconizează primirea cu discernământ a conținuturilor acestuia, pentru a putea fi asumate în mod controlat și deplin conștient, Jung nu oferă nici o normă precisă, mărginindu-se la generalități. Pentru el este suficient ca starea conflictuală din sânul psihicului să înceteze, iar omul să atingă ceea ce el consideră a fi totalitatea de sine.

Acest aspect al gândirii și practicii lui Jung poate părea seducător prin caracterul său liber și deschis, dar este insuficient când e vorba de tratarea unor patologii specifice și de necesitatea de a dispune de un model precis al stării de sănătate, care să-l ajute pe pacient să-și dirijeze și să-și organizeze comportamentul.

Până la urmă, bilanțul rezultatelor practicii sale terapeutice, făcut chiar de el, este unul mediocru: „Ca medic, am putut măsura mărimea profundei nefericiri și a stării de disociere a omului de azi. Am ajutat nenumărate persoane să devină ceva mai conștiente de sine și să înțeleagă că sunt alcătuite din componente diferite, luminoase și întunecate. Este ceea ce înțelegem prin integrare: a deveni în mod expres conștient de ceea ce am fost la origine."[1]

Tot așa cum psihanaliza freudiană se limitează la a-l ajuta pe om să conștientizeze, verbalizându-le, conținuturile inconștientului, psihologia analitică a lui Jung nu urmărește altceva decât să-i permită omului să devină conștient de partea sa întunecată și să și-o asume. Ca și Freud, Jung nu oferă o autentică terapie a sufletului, care să constituie o depășire ontologică a bolii și atingerea unei stări de sănătate corespunzătoare unei modalități superioare de existență. Pentru Jung, ca și pentru Freud, tămă-

[1] Scrisoare din 27 decembrie 1958.

duirea constă în stabilirea unui echilibru relativ între forțele aflate în conflict, calitatea etică sau spirituală a acestor forțe fiind, în ultimă analiză, lipsită de importanță.

8. Rezerve suplimentare față de teoria lui Jung

Expunerea noastră a înfățișat pe larg ceea ce este incompatibil cu concepția creștină despre Dumnezeu și om în teologia și etica lui Jung. În aceste domenii, concepțiile lui Jung sunt fondate pe idei gnostice, pe care Sfinții Părinți le-au combătut în primele secole și ale căror resurgențe de-a lungul veacurilor în diverse secte și curente ezoterice au trezit din partea reprezentanților tradiției creștine critici bine cunoscute.

Ne vom mărgini, în încheiere, să evocăm alte câteva puncte ale gândirii lui Jung, problematice pentru creștinism, în general, și pentru o terapeutică de inspirație creștină, în particular.

a. Confundarea divinului cu umanul, a naturalului cu supranaturalul, a spiritualului cu psihicul

Presupozițiile metodologice (naturaliste) și filosofice (kantiene) ale lui Jung creează o ruptură și o separare (cvasischizofrenică) între lumea psihică, de care se ocupă Jung în mod exclusiv, și realitatea metafizică (incognoscibilă și inaccesibilă) exprimată de ea.

Divinul este confundat cu umanul, pentru că este redus *de facto* la arhetipuri (sau expresii simbolice ale acestuia), care aparțin psihicului uman, mai exact inconștientului colectiv.

Am văzut că, în general, Jung transferă arhetipurilor divinității o mare parte a atributelor care de obicei se referă la Dumnezeu.

De facto, supranaturalul și naturalul sunt confundate, în favoarea celui din urmă: transcendența lui Dumnezeu se reduce la transcendența arhetipurilor și a inconștientului colectiv căruia acestea îi aparțin, în raport cu conștiința și inconștientul individual.[1] În ceea ce privește harul, el nu este decât expresia unei forțe legate de dinamismul arhetipurilor.

În fine, spiritualul și psihicul sunt și ele confundate, spiritualul nefiind decât o dimensiune a psihicului, și anume aceea care se află în relație cu inconștientul colectiv.

Relațiile dintre Dumnezeu și om și, reciproc, între om și Dumnezeu (relații care constituie propriu-zis domeniul spiritualității), se reduc în fapt la relații între dimensiunea conștientă a psihicului și dimensiunea sa inconștientă (colectivă).

Pentru Jung, credința omului se limitează în realitate la credința în propria sa experiență interioară.[2]

b. Absența relației cu un Dumnezeu transcendent

Pentru că Jung refuză să se pronunțe asupra existenței lui Dumnezeu și privește realitatea religioasă dintr-un punct de vedere pur psihologic, dimensiunea religioasă a diagnosticului și a terapeuticii rămâne și ea, pentru el, pur psihologică, ținând de raportul pacientului cu sine

[1] „Transcendența, scrie Jung, nu-i nimic altceva decât ceea ce este pentru noi inconștient" (Scrisoare din iunie 1957 către Dr. Bernhard Lang).

[2] „Pentru că mă întrebați dacă fac parte dintre credincioși – îi scrie el unui corespondent al său –, mă văd silit să vă răspund: nu." Și adaugă: „Sunt firește credincios experienței mele interioare și am *pistis* în sens paulin" (Scrisoare din 5 ianuarie 1952 către Dr. Erich Neumann); Jung înțelegând prin *pistis* „fidelitatea, credința și încrederea într-o anumită experiență cu efect numinos" (*Psychologie et religion*, § 9, p. 19).

însuși (mai precis, de relația dintre cele două dimensiuni ale lui *psyche* al său – eul conștient și Sinele, care include inconștientul individual și inconștientul colectiv) și cu terapeutul său, și nicidecum de relația cu un Dumnezeu de o natură diferită de a lui și transcendentă.

Omul nu poate conta pe ajutorul harului, ca forță transcendentă, supranaturală. Dacă există într-adevăr o experiență a harului, aceasta rămâne pentru Jung o experiență psihologică, care-l implică numai pe om. Forța pe care o poate primi omul pentru a fi susținut, a progresa și a se împlini, nu este un har supranatural venit de la Dumnezeu, ci o forță naturală legată de arhetipul-Dumnezeu, care ține de caracterul „numinos" al acestui arhetip.[1]

Ieșită din inconștientul colectiv, care ține de domeniul naturii, această forță îi permite omului să-și depășească limitele sinelui conștient și al inconștientului său individual[2], dar nu pe cele ale naturii sale căzute.

Îndumnezeirea, care pentru Părinții răsăriteni este idealul și țelul vieții creștine, pentru Jung nu înseamnă transformarea omului prin înălțarea sa la o modalitate de existență dumnezeiască, ci doar „a-L purta pe Dumnezeu în sine"[3], adică, după Jung, a se deschide către arhetipul-Dumnezeu și către energia acestui arhetip (adică către libidou), prezente în principala dimensiune a

[1] Jung spune că „imaginea psihică a lui Dumnezeu [...] exercită o acțiune puternică asupra sufletului", dar „pentru știință lucrul acesta nu are nimic de-a face cu existența lui Dumnezeu, ci este doar o problemă de fenomenologie a dominantelor, numite psihice, fie că li se spune Dumnezeu, Allah, Buddha, Puruşa, Zeus, Planete, Zodiac sau Sexualitate" (Scrisoare din 7 aprilie 1945 către Pastorul Max Frischknecht).

[2] A se vedea *Métamorphoses de l'ame et ses symboles*, § 89, pp. 123-125.

[3] Cf. *ibid.*, § 130, pp. 167-168.

Sinelui, care este inconștientul colectiv, de care eul nu este conștient fără mediere.

c. Absența relației cu un Dumnezeu personal

În cadrul teoriei lui Jung, relația personală a omului cu un Dumnezeu personal devine imposibilă sau artificială, și aceasta din trei motive.

1. Dumnezeu în Sine (adică în existența Sa „metafizică") este, după Jung, absolut incognoscibil și inaccesibil, și deci absolut nedeterminat.

2. Dumnezeu nu este accesibil decât prin mijlocirea arhetipurilor universale și a simbolurilor acestor arhetipuri, care au o valoare relativă, ceea ce distruge caracterul și identitatea Sa personală.

3. Dumnezeu este identificat *de facto* cu imaginea Sa, care la rândul ei se identifică cu Sinele, care reprezintă totalitatea omului, fiind el însuși nedeterminat și având o natură colectivă, deci impersonală.

4. Dumnezeu este redus la o noțiune psihologică și nu este recunoscut ca o realitate ipostatică: „Atunci când vorbesc despre conceptul de Dumnezeu – scrie Jung –, nu mă refer decât la aspectul psihologic al acestuia, și nu la ipostasul său."[1]

De aceea, pe drept cuvânt Marin Buber spune despre această psihologie a religiei teoretizată de Jung că nu este nimic altceva decât o religie a unei pure imanențe psihice, în care nu se mai poate face distincția între subiectul și obiectul experienței religioase, coincidența dintre Dumnezeu și Sine făcând imposibilă relația interpersonală a unui eu cu un Tu.[2]

---

[1] Scrisoare din 1 iunie 1933 către Dr. Paul Maag.

[2] *Gottesfinsternis*, Zurich, 1953.

d. Rolul secundar al relației cu celălalt

E de remarcat faptul că Jung ignoră de asemenea un alt component esențial al viețuirii creștine, care nu poate fi despărțit de relația cu Dumnezeu, și anume relația cu ceilalți, care trebuie să fie una de iubire. Cu toate că forma acestei relații este esențială pentru starea de sănătate ori de boală (psihică și spirituală) a omului, Jung plasează procesul terapeutic în cadrul unui demers strict individual.[1]

e. Respingerea ascezei creștine

Jung are o poziție extrem de ostilă față de asceza creștină, nu doar în privința unor forme deviante ale acesteia, apărute de-a lungul vremii – ceea ce ar fi de înțeles –, ci față de felul în care s-a manifestat ea în primele secole ale creștinismului, în învățătura Sfinților Părinți. El îi reproșează mai cu seamă faptul că vrea să elimine răul din natura umană, în loc să o lase să și-l asume, așa cum preconiza el. Departe de a vedea în asceză un mod de viață eliberator, Jung consideră, dimpotrivă, că ea nu face decât să refuleze răul și să perpetueze conflictele din sânul psihicului.

Acest fel de a gândi e întemeiat pe presupozițiile teologice și etice ale teoriei sale, împrumutate din gnosticism și din diferite curente ezoterice (mai ales din alchimie), după care răul are substanță, nu poate fi disociat de bine, aparține în mod inalienabil realității umane, ca și celei divine, având în cadrul ei un rol pozitiv, ca și binele.

În sfârșit, Jung prezintă imitarea lui Hristos ca o primă etapă a vieții spirituale, ce trebuie depășită. În ochii săi, Hristos nu poate fi un model cu valoare absolută, pentru

[1] A se vedea mai ales „Des rapports de la psychotérapie et de la direction de conscience", § 525-526, în *La Guérison psychologique*, p. 293.

că, deși este perfect, nu este complet; or, așa cum am văzut, completitudinea – care se caracterizează prin includerea răului – este de preferat perfecțiunii, ceea ce-l face pe Jung să respingă sfințenia ca normă creștină a sănătății spirituale și împlinire de sine în Dumnezeu. Dacă omul, în procesul de individuație, trebuie întâi să opteze pentru bine atunci când se confruntă cu umbra sa, și pentru aceasta trebuie să-L imite pe Hristos (Care, în acest stadiu, reprezintă Sinele), pe o treaptă mai înaltă are datoria de a depăși conflictul cu răul și tenebrele, integrându-le în unitatea Duhului Sfânt, care corespunde totalității Sinelui și „unității contrariilor divine" pe care o reprezintă.[1] Venirea diavolului completează astfel venirea lui Hristos, dar nu ca depășire: „Simbolul hristic al Sinelui nu este devalorizat prin *adventus diaboli*. Dimpotrivă, își află completarea. Se împlinește astfel o misterioasă metamorfoză a două aspecte"[2]; „Dacă eu constat că Hristos nu este un simbol complet al Sinelui, nu-l fac mai complet respingându-l. Trebuie să-l conserv și să pun întunericul alături de acest *lumen de lumine*, pentru a-i da forma unui simbol al perfectei ambivalențe interioare a lui Dumnezeu."[3]

Aceste principii sunt evident nu numai foarte îndepărtate de învățătura și practica tradiției creștine reprezentată de Sfinții Părinți, ci și incompatibile cu acestea, după cum însuși Jung a spus-o adesea, arătându-se critic față de învățăturile patristice.[4]

---

[1] Scrisoare din 24 noiembrie către Pastorul Victor White.

[2] *Ibidem.*

[3] *Ibidem.*

[4] Singurele scrieri patristice care se bucură de aprecierea lui Jung sunt scrierile apocrife de tendință gnostică, cum sunt *Omiliile pseudo-clementine* sau expunerea doctrinelor gnostice care se regăsește în scrierile Sfântului Irineu de Lyon.

f. Riscul înşelării

Ca şi Freud, Jung îşi propune să-l ajute pe om să-şi asume conţinuturile propriului său inconştient, prin conştientizarea şi simbolizarea acestora, şi să coabiteze paşnic cu partea de umbră şi rea din el, care, potrivit creştinismului, caracterizează natura căzută a omului. Dar el nu-şi propune să-l ajute să depăşească această natură căzută printr-o reală transformare de sine. Pentru Jung, omul se schimbă şi devine un om nou numai în ceea ce priveşte conştiinţa de sine.

Ideea lui Jung că întâlnirea omului cu Dumnezeu şi împlinirea de sine se realizează prin conştientizarea Sinelui („individuaţia – scrie el – este viaţa în Dumnezeu"[1]) nu e altceva decât o iluzie care riscă să-l îndepărteze definitiv pe om de adevăratul Dumnezeu, de adevărata sănătate spirituală şi de adevărata împlinire de sine. Şi cea dintâi victimă a acestei iluzii a fost chiar Jung, în tentativa sa de autodeificare[2].*

[1] „Jung et la croyance religieuse", § 248, în *La Vie symbolique*, pp. 176-177.

[2] A se vedea R. Noll, *Jung, le Christ aryen*, Paris, 1999, pp. 131-157.

* *O notă a traducătorului*: Menţionăm că unele citate din Jung au fost preluate din volumele apărute la Editura Teora, în traducerea d-nei Daniela Ştefănescu.

V

O ALTĂ CONCEPȚIE DESPRE INCONȘTIENT: INCONȘTIENTUL SPIRITUAL

1. Noțiunea de inconștient spiritual

Noțiunea de inconștient psihic a constituit, în secolele al XIX-lea și al XX-lea, obiectul unor teorii ample și puternic structurate (ale lui Freud, Jung, Adler etc.), care ar putea să ne facă să credem că avem de-a face cu o descoperire recentă.

În realitate, existența unui inconștient psihic este un lucru cunoscut din Antichitate. Platon, de pildă, face aluzie la el atunci când leagă visele de dorințele neîmplinite sau de agresivitatea nemanifestată, prezentând o concepție care anticipează ideea de refulare.[1]

Putem spune că există de asemenea un inconștient corporal, constituit din tot ceea ce există, acționează sau se produce în corpul nostru în surdină, și deci nesesizat și necunoscut în mod clar (acele „mici percepții" de care vorbea Leibniz[2]).

Tot așa există și un inconștient spiritual.

---

[1] A se vedea îndeosebi *Republica*, IX, 571a-572b.

[2] Mai ales în *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Prefață.

N-am putea spune însă că el se situează într-o „latură" sau „sferă" spirituală a ființei noastre. E drept că se spune adesea – în cadrul antropologiei creștine, urmând un verset din prima epistolă către Tesaloniceni a Sfântului Apostol Pavel (I Tes. 5, 23) – că omul este „tripartit", fiind compus din trei elemente: trupul, sufletul (sau psihismul) și spiritul. Este adevărat că despre spirit (pe care Părinții răsăriteni îl numesc în general *nous*, tradus de obicei, impropriu de altfel, prin „intelect" sau „minte") se spune că este cea mai înaltă facultate a omului, prima care intră în legătură cu Dumnezeu în actul contemplării și al „vederii lui Dumnezeu", cea prin care, în primul rând, cunoaștem de o manieră generală realitățile spirituale. Totuși nu putem spune că în om există o sferă, un domeniu, un nivel al spiritualului, suprapus celui corporal și celui psihic. De aceea, cei mai mulți Părinți rămân la o concepție bipartită despre ființa omenească, socotind că ea este compusă din suflet și trup, iar spiritul (sau intelectul/mintea) nu este altceva decât facultatea cea mai elevată a sufletului, „ascuțișul lui cel mai fin".

Spiritualul nu este o „parte" a omului, ci mai curând o dimensiune a sa.

El este de o natură radical diferită de cea a corporalului și a psihicului, și în nici un caz nu trebuie confundat cu acesta din urmă.

Însă spiritualul nu este lipsit de legătură cu corporalul și psihicul, pe care le cuprinde într-un anume fel.

Spiritual este tot ceea ce creează în noi o relație cu Dumnezeu.

De aici urmează că orice stare și orice activitate a psihicului sau a trupului nostru, atunci când sunt raportate la Dumnezeu – sau la relația noastră cu Dumnezeu –, dobândesc o dimensiune și o însușire spirituală.

Să observăm că această relație poate fi:

a) pozitivă, dar și negativă (motiv pentru care patimile – dispoziții și stări prin care ne separăm de Dumnezeu – sunt socotite drept „boli spirituale");

b) subiectivă (în cazul orientării noastre conștiente și voluntare înspre Dumnezeu), dar și obiectivă (faptul că prin însăși natura noastră suntem orientați spre Dumnezeu, iar prin Botez suntem „altoiți" în chip obiectiv, real, în trupul lui Hristos, mai înainte chiar de a fi conștienți de acest fapt și de a lua o decizie personală în această privință). Numim aici obiectiv ceea ce nu depinde de persoană și este înscris în mod obiectiv în natura sa; iar subiectiv, ceea ce depinde de persoană și ține de conștiința și voința ei;

c) conștientă, dar și inconștientă (ceea ce vom arăta în studiul de față).

Inconștientul spiritual este ignorat de psihanaliza freudiană, care prin fundamentele sale este atee și materialistă.[1] Psihanaliza lacaniană l-a întrezărit prin referința sa la un Altul, dar această noțiune rămâne vagă și ambiguă.

În schimb, inconștientul spiritual joacă un rol important în psihologia analitică a lui C.G. Jung. Mare teoretician al inconștientului, el a fost extrem de interesat de raporturile psihologiei cu religia și a dezvoltat o teorie a inconștientului în care simbolurile religioase ocupă un loc important. Însă Jung, așa cum am arătat, confundă spiritualul cu psihologicul, în favoarea celui din urmă. Teoria sa este mai mult o explicație a fenomenului religios prin intermediul psihologiei decât a psi-

[1] Vezi mai sus, capitolul consacrat psihanalizei freudiene.

hologiei prin spiritualitate. De fapt, nici el nu iese din domeniul psihologiei. În plus, concepția sa despre religie și spiritualitate este de o mare larghețe, doctrina sa dezvoltându-se în legătură cu un spiritualism mai apropiat de gnosticism și de diverse curente ezoterice (ca alchimia, de pildă) decât de creștinism.

În principal, noțiunea de inconștient spiritual a fost evocată de psihanaliza existențială, ai cărei principali reprezentanți sunt Igor Caruso, Wilfried Daim și Viktor Frankl. Acesta din urmă i-a consacrat inconștientului spiritual un scurt capitol în cartea sa *Le Dieu inconscient*[1]; însă în ceea ce privește spiritualitatea, se mărginește la generalități, dat fiind faptul că dorește să elaboreze o psihoterapie aplicabilă oamenilor de toate credințele. Teza sa principală este că orice nevroză este rezultatul unei pierderi a sensului existenței, și că singura terapeutică adecvată este „logoterapia", care urmărește regăsirea sensului pierdut, ce rezidă în Dumnezeu. Igor Caruso, în ceea ce-l privește, consideră că orice nevroză rezultă dintr-o absolutizare (și deci deificare) a valorilor relative, iar terapeutica ar consta, așadar, în a reda valorilor existenței justa lor dimensiune.[2] Discipolul său, Wilfried Daim, reia această concepție. După el, în om, constituit printr-o relație vitală cu Absolutul, se declanșează conflicte psihice ori de câte ori acesta conferă un caracter absolut ființelor relative, substituind prin idoli unicul absolut, care este Dumnezeu.[3]

---

[1] Ediția originală: Viena, 1948; tr. fr., Paris, 1975. Vezi și *La Psychothérapie et son image de l'homme*, Paris, 1970.

2 Vezi *Psychanalise et synthèse personnelle. Rapports entre l'analyse psychologique et les valeurs existentielles*, Paris, 1959; *Psychanalyse pour la personne*, Paris, 1962.

[3] *Transvaluation de la psychanalyse. L'homme et l'Absolu*, Paris, 1956.

Acești autori, după cum se vede, rămân în cadrul psihopatologiei, adică în acea latură a psihologiei care se interesează de originea, forma, evoluția și tratamentul bolilor psihice. Referința la Dumnezeu, chiar dacă se revendică drept iudaică în cazul lui Frankl și creștină la Daim și Caruso, este una generală.

Putem spune, așadar, că inconștientul spiritual este o noțiune care, chiar în cadrul spiritualității creștine, n-a făcut până astăzi obiectul nici unui studiu sistematic. Cu toate acestea, referințele sau aluziile la ceea ce poate fi desemnat drept „inconștient spiritual" sunt suficient de numeroase în lucrările tradiționale (îndeosebi în scrierile patristice), pentru a putea spune că în spiritualitatea creștină există o concepție subiacentă despre inconștientul spiritual și că această noțiune poate servi la înțelegerea unei mari părți a vieții spirituale și, prin urmare, a psihologiei și comportamentului uman legate de acest inconștient, inclusiv la cei care nu-și raportează ființa și existența la Dumnezeu și la o anume spiritualitate.

2. Cele două dimensiuni fundamentale ale inconștientului spiritual

Am arătat mai înainte că relația omului cu Dumnezeu poate fi pozitivă sau negativă.

De aici rezultă două dimensiuni ale inconștientului spiritual.

Dimensiunea pozitivă a inconștientului spiritual al omului o constituie tot ceea ce îl leagă și-l unește cu Dumnezeu, îndreptându-l spre El fără a fi conștient de aceasta; putem, de aceea, să o numim „inconștient teofil". Dimensiunea negativă o constituie, dimpotrivă, tot

ceea ce-l rupe, îl desparte și-l îndepărtează pe om de Dumnezeu, orientându-l într-un sens opus Lui, iarăși fără ca el să fie conștient de acest lucru; o putem de aceea numi „inconștient deifug".

Aceste două dimensiuni se raportează, pe de o parte, la natura umană (comună tuturor oamenilor) și, pe de altă parte, la persoana umană (la propria sa istorie și la propriile sale experiențe, la modul de a ființa pe care-l dă naturii sale).

Aceste două dimensiuni coexistă în fiecare om, în proporții variabile, în funcție de cât este de conștient de fiecare dintre ele, dar și în funcție de propria sa istorie, când e vorba de partea de inconștient care ține de această istorie.

La omul care trăiește departe de Dumnezeu și de orice preocupare spirituală, inconștiența atinge cel mai înalt nivel.

Creștinului care duce o viață spirituală, asceza (în sensul larg al cuvântului) îi permite o conștientizare progresivă și drept urmare o reducere a inconștientului spiritual în ambele laturi. La omul sfânt, ajuns la nepătimire, latura negativă a inconștientului spiritual dispare, ca și cea pozitivă, de altfel, lăsând loc deplinei conștiințe de ceea ce este el ca făptură în raport cu Dumnezeu.

Cele două dimensiuni ale inconștientului spiritual nu trebuie concepute ca realități statice, ci ca realități dinamice, nu numai în sensul că pot spori sau se pot diminua în raport cu conștiința persoanei, dar și în sensul că ele au o activitate și o dinamică proprie în ceea ce privește forma și conținutul lor.

Activitatea lor influențează viața spirituală a persoanei, dar și viața sa psihică, dată fiind legătura dintre ele.

VI

INCONȘTIENTUL „TEOFIL"

Dimensiunea pozitivă a inconștientului spiritual pe care am denumit-o „inconștient teofil" este, așa cum am spus, constituită din diferitele elemente spirituale prezente în natura omului, care-l leagă de Dumnezeu, îl unesc cu El și-l îndreaptă spre El. Aceste elemente, inițial inconștiente, pot fi, în anumite condiții, mai mult sau mai puțin conștientizate, după cum pot să și rămână definitiv inconștiente pentru persoana respectivă.

1. *Logosul* naturii umane

Dimensiunea pozitivă a inconștientului spiritual este fundamental constituită în fiecare om de *logosul* naturii sale.[1]

[1] Noțiunea de *logos*, cu toate că are o origine foarte veche în gândirea creștină, a fost însă limpede explicitată de Sf. Maxim Mărturisitorul. De aceea, în cadrul expozeului de față, ne vom referi mai ales la acest mare teolog ortodox. Pentru mai multe detalii, a se vedea studiul nostru *La Divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, Paris, 1996, p. 125 ș.u., introducerea noastră la „Saint Maxime le Confesseur, *Question a Thalassios*", Paris-Suresnes, 1992, pp. 10-12, 34-37, și introducerea la „Saint Maxime le Confesseur, *Ambigua*", Paris-Suresnes, 1994, pp. 28-41.

„Logosul" naturii omului este definirea naturii umane potrivit planului dumnezeiesc, așa cum a fost ea gândită și voită de Dumnezeu mai înainte de toți vecii în Marele Său Sfat și așa cum a și fost ea împlinită la facere.

El este așadar ceea ce definește fundamental, ceea ce caracterizează ființial omul ieșit din „mâinile lui Dumnezeu". Este încă și natura umană în calitate de creație „bună", în relativa ei desăvârșire originară.

Dar *logosul* naturii definește și finalitatea acesteia, adică scopul pentru care a creat-o Dumnezeu, scop deja împlinit potențial și ideal potrivit ideii/voii lui Dumnezeu, și care, în ceea ce-o privește, corespunde normei ei de desăvârșire, idealului de realizare și desăvârșire pe care îl poartă în sine și spre care tinde.. Astfel, *„logosul* firii este deopotrivă lege naturală și dumnezeiască."[1]

Potrivit planului de mai înainte de veci al lui Dumnezeu, finalitatea omului, prin însăși natura lui, potrivit *logosului* care definește această natură, este îndumnezeirea.[2]

Aceasta înseamnă că omul a fost înzestrat prin creație cu puteri (sau facultăți), sădite în însăși firea sa, care-i permit să ajungă la această finalitate[3], împlinită prin har. Aceste puteri sunt în chip firesc orientate către acest scop și tind firesc spre el.

Această orientare nu este statică, ci dinamică. Astfel, după Sfântul Maxim, omul primește odată cu existen-

---

[1] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Tâlcuire la Tatăl nostru*, *CCSG* 23, pp. 65-66.

[2] Vezi Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 7, *PG* 91, 1080BC.

[3] Vezi Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 10, *PG* 91, 1205C; *Răspunsuri către Talasie*, 40, *CCSG* 7, p. 267; Sf. Grigorie de Nyssa, *Marele cuvânt catehetic*, V, 5 -6.

ța și mișcarea, al cărei sfârșit este odihna în Dumnezeu.[1] El spune că, în general, noi suntem mișcați spre bine de „semințele naturale"[2], altfel spus, de „tendințele profunde ale firii noastre."[3] Mai precis, el consideră că „urcușul omului spre cauza proprie" este „propriu firii sale"[4]. În altă parte, el arată că „făpturile create, numaidecât se și mișcă după fire [...] spre ținta lor", care este Dumnezeu.[5] Se poate spune că, pentru Sfântul Maxim, „Dumnezeu Însuși este sfârșitul mișcării făpturilor create"[6], iar „omul în sine este mișcare către Dumnezeu."[7] Sfântul Grigorie de Nazianz dezvoltă o concepție asemănătoare atunci când spune că sufletul omenesc „vine de la Dumnezeu, este însuși dumnezeiesc și părtaș al nobleței cerești, pe care se grăbește s-o regăsească"[8], și-l înfățișează pe omul

[1] Vezi Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 15, *PG* 91, 1217A-1220A. Triada „aducere la existență-mișcare-odihnă" ocupă un loc important în gândirea Sf. Maxim Mărturisitorul. (În rom. *vol. cit.*, pp. 197-199).

[2] Vezi Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, II, 32. Cf. *ibidem*, IV, 93. Aceeași noțiune – care ne amintește de teoria stoică a unui *logos spermatikos*, folosită de primii Părinți (cf. H. Meyer, *Geschichte der Lehre von der Keimkraften von der Stoa bis zum Anfang des Patristik*, Bonn, 1914; M. Spanneut, *Le Stoïcisme des Pères de l'Église*, Paris, 1957, p. 316 ș.u.) – o aflăm și la Origen și Evagrie Ponticul (cf. M. Viller, „Aux sources de la spiritualité de S. Maxime. Les oeuvres d'Évagre le Pontique", în „Revue d'ascétique et de mystique", 11, 1930, p. 180).

[3] Așa cum a tradus J. Pégnon în ediția sa din *Sources chrétiennes*.

[4] *Ambigua*, 7, *PG* 91, 1084A (tr. rom., în *vol. cit.*, p. 86).

[5] *Ibidem*, 1073B.

[6] P. Sherwood, *St. Maximus the Confessor*, Londra, 1955, p. 48.

[7] B. Sartorius, *La Doctrine de la déification de l'homme selon les Pères grecs en général et Grégoire Palamas en particulier*, Geneva, 1965, p. 106.

[8] *Cuvântări*, II, 17, *SC* 247, p. 112.

ieșit din mâinile lui Dumnezeu drept „făptură vie [...] călătoare spre o altă lume" și care, „o, adânc al tainei!, prin dorirea lui Dumnezeu", țintește îndumnezeirea.[1]

Între facultățile omenești orientate dinamic spre Dumnezeu, mintea (*nous*) ocupă locul cel dintâi. Sfântul Maxim vorbește despre elanul firesc al minții către Dumnezeu,[2] care o face să-L caute[3], subliniind capacitatea naturală a minții de a se bucura duhovnicește de Dumnezeu, capătul dorirorilor sale.[4] Rațiunea are și ea, potrivit firii sale, aceeași tendință.[5]

În al doilea rând stă dorința. Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că noi avem „după fire dorul de Dumnezeu"[6]. Și, alăturând puterea de a cunoaște și cea de a dori, scrie: „Cel ce a adus la subzistență toată firea cu înțelepciune și a sădit în chip tainic în fiecare dintre ființele raționale, ca primă putere, cunoașterea Sa ne-a dat nouă, umiliților oameni, ca un Stăpân prea darnic, după fire, dorul de El[7], împletind cu acesta în chip natural puterea rațiunii, ca să putem cunoaște cu ușurință modurile împlinirii dorului și ca nu cumva, greșind, să nu nimerim la ceea ce luptăm să ajungem."[8]

---

[1] *Cuvântări*, XXXVIII, 11, *SC* 358, p. 126, 22-24. Cf. *ibidem*, XLV, 7, *PG* 36, 632B.

[2] Sf. Maxim Mărurisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 61, *CCSG* 22, p. 85.

[3] *Ibidem*, *CCSG* 22, p. 65.

[4] *Ibidem*, *CCSG* 22, p. 85.

[5] *Ibidem*, *CCSG* 22, p. 65.

[6] *Ambigua*, 48, *PG* 91, 1364.

[7] Cf. Sf. Grigorie de Nyssa: „Dumnezeirea este Binele cel mai de preț și cel mai ales, încât spre El înclină tot cel ce dorește binele. De aceea, mintea, fiind după chipul Celui Preabun, atâta vreme cât e în stare să-și păstreze asemănarea cu originalul său, se menține în Bine".

[8] *Ambigua*, 48, *PG* 48, 1361AB.

Iar în al treilea rând vine facultatea irascibilă, pe care Sfântul Maxim o pune alături de rațiune și dorință, ca una care, ca și ele, Îl are pe Dumnezeu drept sfârșit al lucrării sale: „Sfârșitul lucrării raționale a sufletului e cunoștința adevărată; a celei poftitoare, iubirea, iar a iuțimii, pacea [...]. Căci avem prin fire rațiunea pentru a-L căuta pe Dumnezeu, am primit pofta (*epithumia*) pentru a-L dori numai pe El și ni s-a dat iuțimea (*thumos*) ca să luptăm numai pentru El."[1]

Acestor principale facultăți, având un rol esențial în orientarea dinamică a firii umane către Dumnezeu, trebuie să le adăugăm voința (*thelema, thelesis*), care, după cum subliniază Sfântul Maxim, ține de ființă sau natură[2], iar nu de ipostas. După Sfântul Maxim, voința este „orientarea îndeobște spre bine a naturii raționale comună oamenilor, conform acestei naturi, menținerea în acord cu cauza desăvârșirii ființei lor",[3] adică cu Dumnezeu. „Fiind firească", voința omenească nu numai că „nu e contrară lui Dumnezeu", dar, „atunci când e configurată și se mișcă potrivit nașterii sale (adică potrivit naturii), este în acord (cu Dumnezeu)"[4] și tinde de la sine spre El, ca spre Cel în care natura își află desăvârșirea. Putem spune, așadar, că „scopul suprem al voinței omenești este îndumnezeirea"[5], iar „îndumnezeirea este

---

[1] *Epistole hristologice și duhovnicești*, 31, *PG* 91, 625AB (tr. rom., în *PSB*, 82, p. 169). Cf. *Răspunsuri către Talasie*, 39, *CCSG* 7, p. 259; 49, *CCSG* 7, p. 355.

[2] Cf. *Opuscule teologice și polemice*, 1, *PG* 91, 12CD; 16, 185D. *Disputa cu Pyrrhus*, *PG* 91, 292BC.

[3] M. Doucet, *Dispute de Maxime le Confeseur avec Pyrrhus*, Montréal, 1972, p. 357.

[4] *Opuscule teologice și polemice*, 20, *PG* 91, 236C.

[5] V. Lossky, *Vision de Dieu*, Paris, 1962, p. 110. J. Meyendorff notează în același sens că: „Mișcarea (energia sau voința) naturală

„împlinirea desăvârșită a dorinței profunde a omului de a se întoarce la Cauza sa"[1].

Chiar dacă insistă asupra caracterului natural al mișcării naturii omenești spre Dumnezeu, prin care tinde să-și atingă în El ținta sa finală și să-și afle astfel împlinirea; chiar dacă spune că puterile omului sunt în chip firesc orientate dinamic către Dumnežeu; chiar dacă vorbește despre o împărtășire firească de Dumnezeu a ființelor create, ca unele care-și au de la El venirea la ființă, viața și mișcarea, și își au *logos*-ul lor, voit de El mai înainte de a fi vecii[2], Sfântul Maxim nu uită să adauge că și la acest nivel putem vorbi de rolul harului dumnezeiesc. Există, spune el, o lucrare (*energeia*) providențială a lui Dumnezeu, care susține în chip tainic mișcarea făpturilor spre El[3], lucrarea puterilor lor pentru El și împlinirea *logosului* lor în El. Astfel, Sfântul Maxim spune că: „Dumnezeu, isprăvind de creat dintr-odată în chip numai de El știut rațiunile (*logoi*) prime și esențele universale ale lucrurilor, lucrează totuși până azi, nu numai susținându-le pe acestea în existență, ci și aducând în actualitate, desfășurând și constituind părțile date virtual în esențe"[4], actualizând adică potențialitățile lor. El spune, iarăși, că „Duhul Sfânt... Se află, prin puterea proniatoare, în toate. Și El mișcă potrivit firii rațiunea aflătoare

---

a omului, statornicită de Dumnezeu, este direcționată către comuniunea cu El, sau către „îndumnezeirea" sa (*Initiation à la théologie byzantine*, Paris, 1975, p. 53).

[1] I.-H. Dalmais, „Un traité de théologie contemplative, Le «Commentaire du Pater» de Saint Maxime le Confesseur", în „Revue d'ascétique et de mystique", 29, 1953, p. 140.

[2] Cf. *Ambigua*, 7, *PG* 91, 1080B.

[3] Cf. *ibidem*, 10, *PG* 91, 1133C.

[4] *Răspunsuri către Talasie*, 2, *CCSG* 7, p. 51.

în fiecare"[1]. Dumnezeu nu este doar început al celor ce sunt, ca Ziditor al lor, și sfârșit, ca Desăvârșitorul lor, ci și mijloc al lor, legând, ca Proniator, începutul de sfârșit.[2]

Faptul că omul este în chip firesc îndreptat spre Dumnezeu, având-și în El sfârșitul, că se înalță cu toate puterile sale spre El, tinzând în virtutea *logosului* său să-și afle – în unirea cu El și în îndumnezeirea prin El și în El – desăvârșirea potențial primită prin acest *logos* sădit în el, nu înseamnă că el este predeterminat de natura sa. Harul, care-i susține mișcarea spre țelul care-i este propriu, nu-l silește nici el în vreun fel. Împlinirea țelului nu corespunde unei necesități impuse; între natura cu care a fost înzestrat și harul dumnezeiesc există pentru om un spațiu de manifestare a voii sale și a liberului său arbitru, care țin de ipostas, adică de fiecare persoană.

Aici, în legătură cu noțiunea de *logos*, în gândirea Sfântului Maxim intervine noțiunea de *tropos*.

Astfel, în vreme ce *lógosul* se raportează la ființă sau la natură, *troposul* e legat de ipostas sau de persoană.

Logosul definește natura omenească, puterile (sau facultățile) sale și lucrările acestor puteri. *Troposul* definește modul de ființare al acestei naturi și modul în care se exercită sau lucrează puterile ei. *Logosul* este imuabil, *troposul* variază în funcție de persoane.[3] *Troposul* depinde de dispoziția voinței (*gnome*)[4] și de alegerea (*proairesis*) fiecărui om, exprimate printr-un anume fel de a fi

[1] *Ibidem*, 15, *CCSG* 7, 101.

[2] *Cele două sute de capete despre cunoștința de Dumnezeu și iconomia Fiului*, I, 10.

[3] *Opuscule teologice și polemice*, 10, *PG* 91, 136D-137B.

[4] Dispoziția voinței (*gnome*) trebuie deosebită de voința în sine (*thlema, thelesis*). Aceasta din urmă ține de natura umană, cea dintâi, de persoană.

sau printr-un comportament anume (acesta este, de altfel, înțelesul elementar al cuvântului *tropos*), al cărui sens se raportează la *logos*, care, așa cum am văzut, definește norma a ceea ce este omul conform adevăratei sale naturi, atât în ceea ce privește constituția ei esențială, cât și țelul sau desăvârșirea ei, potrivit ideii/voinței lui Dumnezeu. Pentru Sfântul Maxim, prin modul de împlinire al lucrării ce este proprie firii „se cunoaște dacă cei ce lucrează și cele ce sunt lucrate de ei sunt după fire sau împotriva firii"[1], și potrivit *troposului* său omul e „drept sau nedrept, și mai puțin sau mai mult drept ori nedrept, se poartă ca unul drept sau ca unul nedrept, după cum se face mai degrabă următor al firii sale sau se depărtează de ea"[2].

Astfel, după cum persoana urmează, prin dispoziția voinței și prin liberul său arbitru, mișcarea naturii sale spre țintă – viețuind potrivit virtuților – sau, dimpotrivă, se depărtează de ea și i se împotrivește – trăind în păcate și patimi –, ea are ori un mod de a fi „potrivit firii", ori unul „contrar firii", având parte de o „existență bună" sau de o „existență rea". Cu privire la aceasta, Sfântul Maxim scrie: „Deci rațiunile (*logoi*) tuturor celor ce sunt și vor fi în mod subzistent și substanțial – ale celor ce se fac sau se vor face, ale celor ce apar sau vor apărea – preexistă în Dumnezeu, aflându-se în El în chip neclintit. Și după ele (*logoi*) sunt și s-au făcut și persistă toate, apropiindu-se prin mișcare și în chip voit pururea de rațiunile (*logoi*) lor, sau sunt ținute mai degrabă în existență după calitatea și cantitatea mișcării și aplecării voinței. Astfel ele primesc existența bună, pentru virtu-

[1] *Opuscule teologice și polemice*, 10, *PG* 91, 137A.
[2] *Ibidem*, 137AB.

te și pentru mersul drept spre rațiunea (*logos*) după care există, sau existența rea, după răutatea și pentru mișcarea contrară rațiunii (*logos*) după care există"[1].

„Existența bună" și „existența rea", aici, nu înseamnă pentru om a avea o viață bună („a-i fi bine") sau o viață rea („a-i fi rău"), în înțelesul pe care-l dăm astăzi acestor expresii, deși au o oarecare legătură cu acest înțeles. „Bună" și „rea" arată, firește, o însușire a vieții, dar e vorba de o însușire duhovnicească. „Existența bună" corespunde unui mod de a ființa conform *logosului* naturii, dar în același timp conform binelui și voii lui Dumnezeu, pentru că între aceste trei elemente există corespondență și armonie, *logosul* naturii fiind definit de voia cea bună a lui Dumnezeu. „Existența rea", dimpotrivă, corespunde unui mod de a ființa în dezacord cu *logosul* naturii, adică contrar lui (Părinții răsăriteni folosesc adesea expresia „contra naturii"), și totodată în dezacord, adică în opoziție cu binele și cu voia lui Dumnezeu. „Existența rea" corespunde, așadar, dezordinii și lipsei de armonie, care se manifestă prin felurite boli spirituale (patimile) și prin efectele lor patologice în viața psihică și trupească a persoanei care suferă de ele.

Chiar atunci când omul are un mod de ființare care contrazice *logosul* naturii sale, acest *logos* continuă să existe în el și nu încetează să-i orienteze dinamic natura către Dumnezeu. El constituie inconștientul spiritual al omului, cu o viața a sa și cu un dinamism propriu, care nu încetează să mâne natura umană spre ținta ei, adică spre Dumnezeu, chiar și în cei care, viețuind în păcate

[1] *Ambigua*, 42, *PG* 91, 1329A. A se vedea și *Opuscule teologice și polemice*, 1, *PG* 91, 28D-29A.

și patimi și în uitare de Dumnezeu, se arată potrivnici ai Lui, după *tropos*.

Putem spune că „existența rea" constituie o refulare activă și permanentă a tendințelor naturii printr-un mod de a fi contrar acestora.

Așadar în străfundul omului căzut se produce, tot inconștient, un conflict între aspirația profundă a naturii lui, spre împlinirea căreia tinde prin toate puterile ei, și lucrarea pe care omul o dă, ca persoană, acestor puteri, folosindu-le într-un sens contrar *logosului* firii sale.

În felul acesta, omul ajunge, după cum spun Părinții, propriul său vrăjmaș, întreținând prin păcat și rele o necurmată luptă între ceea ce vrea să fie prin sinea firii lui și ceea ce alege să fie prin viața sa stricată.

La omul care trăiește în păcat și patimi, liberul său arbitru ca persoană contrazice și refulează necontenit voința naturii sale. Aceasta nu se poate impune, pentru că depinde de liberul arbitru al persoanei ca ea să se poată sau nu exprima și împlini.

Logosul naturii se exprimă totuși în parte în tendințele bune ale omului, ca, de pildă, printr-un anume simț al binelui și răului sau al dreptății și nedreptății, prin iubirea pe care o simte pentru părinții și copiii săi, pentru perechea sa, prin prietenie, prin simțirea milei, prin gesturile de într-ajutorare și frățietate, prin căutarea dreptății, a păcii etc.[1]

[1] Aceste tendințe bune au fost evidențiate de unii filosofi drept caracteristici ale naturii umane profunde sau originare (Aristotel, Rousseau...), dar mulți alții au considerat predominante patimile de care suferă oamenii: egoismul, aviditatea, căutarea plăcerii trupești, agresivitatea, mândria, dorința de stăpânire și împilare a celuilalt...

Logosul naturii se exprimă, pe de altă parte, într-o formă deviată, prin atitudinile, cultele și riturile pseudoreligioase pe care le practică, fără excepție, toți oamenii, în grade diferite, de o manieră adesea inconștientă. Putem vorbi aici de „o reîntoarcere a ceea ce a fost refulat", în măsura în care orientarea dinamică spre Dumnezeu, care caracterizează fundamental *logosul* naturii umane, activă așadar în fiecare om, ajunge totuși să se exprime la nivel conștient, dar într-o formă deviată, deghizată, deformată, ratând adevăratul scop.

Putem afla aici o explicație a acestor constatări ale lui Mircea Eliade:

„Omul areligios în stare pură este un fenomen mai curând rar, chiar în cea mai desacralizată dintre societățile moderne. Majoritatea celor «fără religie» au încă un comportament religios, chiar dacă nu-și dau seama. [...] Omul modern, care se simte și se pretinde areligios, dispune încă de o întreagă mitologie camuflată și de numeroase ritualisme degradate. [...] Marea majoritate a celor «fără religie» nu s-au eliberat de fapt de comportamentele religioase, de teologii și mitologii, fiind adesea prinși într-un adevărat hățiș magico-religios, degradat însă până la caricatură și, prin urmare, greu de recunoscut. Procesul de desacralizare a existenței umane a sfârșit nu o dată în forme hibride de magie trivială și de religiozitate imitativă. [...] Comportamentele religioase camuflate sau degenerate nu se întâlnesc doar în «micile religii» sau în mistica politică, ci și în mișcările care se proclamă laice și chiar antireligioase. Nudismul sau mișcările pentru libertatea sexuală absolută se bazează pe ideologii în care putem descifra urmele «nostalgiei după Paradisul pierdut», dorința de întoarcere la starea edenică de

dinainte de cădere, când nu exista păcat și nici ruptură între plăcerile cărnii și conștiință. Este de asemenea interesant încă să observăm că scenariile inițiatice se păstrează în numeroase acțiuni și gesturi ale omului areligios al zilelor noastre. [...] Inițierea este atât de strâns legată de modul de a fi al existenței umane, încât un mare număr de gesturi și acțiuni ale omului modern repetă încă scenariile inițiatice. De nenumărate ori, «lupta cu viața», «încercările» și «greutățile» întâmpinate pe calea unei vocații sau a unei cariere reiterează într-un anume fel încercările inițiatice [...]. Căci orice existență omenească este alcătuită dintr-un șir de încercări și cuprinde experierea repetată a «morții» și a «învierii». [...] Într-un cuvânt, majoritatea celor «fără religie» mai împărtășesc încă pseudo-religii și mitologii degradate, ceea ce nu este de mirare, de vreme ce [...] o mare parte a existenței omului se hrănește din pulsiuni izvorâte din străfundul ființei sale, din zona numită inconștient. [...] Într-un anume sens, putem spune că la oamenii moderni care se proclamă areligioși, religia și mitologia sunt ocultate în tenebrele inconștientului. [...] Dintr-o perspectivă iudeo-creștină, s-ar putea spune chiar că nonreligia este echivalentul unei noi «căderi» a omului; omul areligios pare să-și fi pierdut capacitatea de a trăi conștient religia, deci de a o înțelege și a și-o asuma, însă în străfundurile ființei sale se păstrează amintirea ei"[1].

[1] *Le Sacré et le Profane*, Paris, 1965, pp. 173-180. Totuși concepția noastră despre inconștientul religios diferă de ce a lui Mircea Eliade, care vede în el, oarecum ca și Jung, un soi de inconștient colectiv și arhetipal, constituit inițial din comportamentele unui „*homo religiosus*", moștenite de omul areligios (a se vedea *ibidem*, pp. 177-178).

2. Chipul dumnezeiesc din om

Diada *logos-tropos*, analizată în mod deosebit de Sfântul Maxim Mărturisitorul, corespunde – la el, ca și la mulți alți Părinți – unei diade mai cunoscute: chipul (*eikon*) lui Dumnezeu și asemănarea (*omoiosis*) cu El. Această diadă are o orgine biblică (cf. Fac. 1, 26) și majoritatea Părinților răsăriteni s-au folosit adeseori de ea[1], acordându-i un rol esențial, așa încât aceasta a devenit unul dintre elementele caracteristice ale antropologiei și învățăturii lor duhovnicești.[2] Ar fi util, așadar, ca, folosindu-ne de aceste categorii deja clasice, să reformulăm cele spuse mai sus.

Chipul lui Dumnezeu corespunde ființei sau naturii omului așa cum a fost el creat de Dumnezeu.[3] El este așadar constituit din atribute, facultăți sau calități care caracterizează fundamental, ființial, această natură.

---

[1] Cf. A. Struker, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der christlichen Literatur der ersten zwei Jahrhunderte*, Münster, 1913. E. Peterson, „L'imamagine di Dio in S. Ireneo", *La scuola cattolica*, 19, 1941, pp. 3-11. A. Meyer, *Das Gottesbild im Menschen nach Clemens von Alexandrien*, Roma, 1942. H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris, 1956. R. Bernard, *L'image de Dieu d'après saint Athanase*, Paris, 1952. H. Merki, *Ὁμοίωσις θεῷ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottahnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Fribourg, 1952. R. Leys, *L'Image de Dieu chez saint Grégoire de Nysse*, Bruxelles-Paris, 1951. W.J. Burghardt, *The Image of God in Man according to Cyril of Alexandria*, Baltimore, 1957. L. Thunberg, *Microcosm and Mediator*, Lund, 1965, pp. 120-133. W. Volker, *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden, 1965, pp. 47-69, 88-102.

[2] Cf. J. Kirchmeyer, „Grecque (Église)", în *Dictionnaire de spiritualité*, VI, 1967, col. 812-822.

[3] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, III, 25; *Opuscule teologice și polemice*, 1, scolia 2, *PG* 91, 37BC.

Acestea i-au fost date în chip natural de Creator.[1] Ele sunt o reflectare a propriei Sale ființe; Sfântul Maxim le numește „însușiri dumnezeiești" împărtășite naturii umane[2], sau mai precis „chipuri (*eikonismata*) ale ființei lui Dumnezeu[3]", termenul de chip arătând în același timp asemănarea cu arhetipul și deosebirea de el; are într-adevăr trăsăturile Celui al cărui chip este, dar se arată „totuși altceva decât Acela, după proprietatea firii. Fiindcă altfel n-ar mai fi chip, ci identic cu Acela, fără nici o deosebire"[4]. Datorită acestor însușiri, făptura are, într-o anumită măsură, în chip firesc, părtășie cu Dumnezeu.[5]

Chiar dacă raportează aceste însușiri la natura dumnezeiască, comună celor trei Persoane, mulți Părinți consideră că arhetipul chipului dumnezeiesc din om este Cuvântul.[6] Pentru că, după cum spune Sfântul Maxim Mărturisitorul, El este Făcătorul, și Logosul în care își au obârșia și își află sfârșitul toți *logoi* creaturilor.

---

[1] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Întrebări, nedumeriri și răspunsuri*, III/1, *CCSG* 10, p. 170.

[2] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, III, 25.

[3] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Întrebări, nedumeriri și răspunsuri*, III/1, *CCSG* 10, pp. 170. 10; cf. 13.

[4] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Epistole*, 6, *PG* 91, 429B.

[5] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, III, 25; *Epistole*, 6, *PG* 91, 429B.

[6] A se vede, de pildă, Sf. Irineu al Lugdunului, *Contra ereziilor*, V, 16, 2, *SC* 153, p. 216. Clement Alexandrinul, *Protrepticul*, X, 98, 4, *SC* 2, p. 166. Origen, *Omilii la Cartea Facerii*, I, 13, *SC* 7 bis, p. 60; *Contra lui Celsus*, IV, 85, *SC* 136, p. 396. Sf. Atanasie cel Mare, *Tratat despre întruparea Cuvântului*, III, 3, *SC* 199, pp. 270-272; *Trei cuvinte împotriva arienilor*, III, 10, *PG* 26, 334A. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Disputa cu Pyrrhus*, *PG* 91, 324D; *Răspunsuri către Talasie*, 53, *CCSG* 7, p. 431.

În general, Părinții socotesc că, fundamental, omul se arată a fi după chipul lui Dumnezeu prin sufletul său înțelegător și rațional.[1]

De asemenea, omul este după chipul lui Dumnezeu prin capacitatea sa de autodeterminare[2], care, după cum am văzut, la Sfântul Maxim este totuna cu voința firească.[3]

Printre însușirile constitutive ale naturii omului, care sunt împărtășiri firești de însușirile divine și care fac din om o făptură după chipul lui Dumnezeu, figurează așadar inteligența și raționalitatea[4], independența (*autodespoton*)[5] și autodeterminarea (*autexousion*).[6]

Unele dintre aceste însușiri constitutive ale chipului lui Dumnezeu din om se referă la obârșia omului, altele, la finalitatea sa. Sfântul Maxim Mărturisitorul consideră chipul lui Dumnezeu drept *logosul* omului[7], care, așa cum

---

[1] Cf. Clement Alexandrinul, *Stromate*, II, 19, *GCS* II, p. 169; *Protrepticul*, X, 98, 4, *SC* 2, p. 166. Origen, *Omilii la Cartea Facerii*, I, 13, *SC* 7 bis, p. 62; *Contra lui Celsus*, VI, 63, *SC* 147, p. 336. Sf. Atanasie cel Mare, *Tratat despre întruparea Cuvântului*, III, 3, *SC* 199, p. 272. Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre facerea omului*, XII, *PG* 44, 161D. Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvântări*, XXXVIII, 11, *SC* 358, p. 124. Sf. Chiril al Alexandriei, *Împotriva antropomorfiților*, *PG* 76, 1069-1072. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Mistagogia*, VI, *PG* 91, 684CD; *Epistole*, 6, *PG* 91, 429B; 23, *PG* 91, 605D; *Răspunsuri către Talasie*, 65, *PG* 90, 741B, *CCSG* 22, p. 259; *Ambigua*, 10, *PG* 91, 1204A; 42, *PG* 91, 1325A; *Opuscule teologice și polemice*, 23c, *PG* 91, 268A.

[2] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Disputa cu Pyrrhus*, *PG* 91, 304C, 324CD.

[3] *Ibidem*.

[4] Cf. *Ambigua*, 7, *PG* 91, 1029B.

[5] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Întrebări, nedumeriri și răspunsuri*, III/1, *CCSG* 10, p. 170.

[6] *Ibidem*, CCSG 10, p. 170.9.

[7] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Opuscule teologice și polemice*, 1, scolia 2, *PG* 91, 37BC.

am văzut, definește caracteristicile firii omului, dar și ceea ce este el potențial și ideal, potrivit voii lui Dumnezeu, adică finalitatea sa și tinderea lui spre această finalitate. Figurează drept componente ale chipului lui Dumnezeu și acele însușiri care îi permit omului să-și atingă scopul.[1] Astfel, Sfântul Maxim Mărturisitorul leagă de chip mișcarea spre ființă[2], puterea de a-L căuta pe Dumnezeu și de a tinde spre El.[3] Sfântul Maxim vede, așadar, chipul lui Dumnezeu din om într-un mod eminamente dinamic. Pentru el, ca și pentru alți Părinți răsăriteni[4], chipul este suma puterilor care-i permit omului să împlinească asemănarea cu Dumnezeu, și chipul este cel care îl orientează în mod dinamic spre împlinirea asemănării.

Asemănarea, chiar dacă vine în continuarea chipului, e diferită de acesta. În vreme ce chipul se raportează la natură, asemănarea este legată de ipostas.[5] În vreme ce, iarăși, chipul face parte din constituția naturală a omului și-i este dat dintru început de Creator, neimplicând nici o lucrare din partea omului, asemănarea nu este inițial decât potențială; ea cere lucrarea personală a omului pentru a fi realizată și ține, în acest sens, de liberul său arbitru.[6] După Sfântul Maxim, în vreme ce chipul ține de *logosul* naturii sale, asemănarea ține de felul viețuirii sale,

[1] Cel puțin cât privește partea care ține de lucrarea lui, pentru că intervine și lucrarea harului dumnezeiesc, fără de care omul nu ajunge să-și împlinească menirea.

[2] *Capete despre dragoste*, I, 3.

[3] Cf. *Epistole*, 1, *PG* 91, 377B. *Ambigua*, 48, *PG* 91, 1361AB.

[4] Îndeosebi Clement Alexandrinul. Cf. H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris, 1956, p. 67.

[5] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Opuscule teologice și polemice*, I, scolia 2, *PG* 91, 37BC.

[6] Care, după Sf. Maxim Mărturisitorul, constă în dispoziția voinței (*gnome*) și în alegere (*proairesis*).

altfel spus de modul (*tropos*) existenței lui.[1] Aceasta este și concepția Sfântului Vasile cel Mare, care, pentru a o exprima, recurge la categoriile aristotelice de potență și act. „Chipul ni s-a dat la facere, iar asemănarea atârnă de voia noastră. În omul dintâi, ni s-a dat să fim după chipul lui Dumnezeu; și în voia noastră stă să plămădim în noi ființă asemenea Lui. Iar ce ține de voință, adică asemănarea, e ca sămânță (potență) sădită în firea noastră, dar se câștigă prin lucrare (act). Dacă la facere Domnul nu S-ar fi îngrijit de mai înainte să spună cu înțelepciune: «Să facem (om) după asemănarea (Noastră)» și dacă n-ar fi pus în noi puterea (potența) de a ne face asemenea Lui, n-am fi dobândit prin puterile noastre asemănarea cu El. Iată însă că El ne-a făcut în stare să ne asemănăm Lui. Și, dându-ne puterea (potența) de a I ne asemăna, ne-a dat libertatea să ne facem noi înșine lucrători (prin act) ai asemănării cu El, ca a noastră să fie răsplata ostenelii"[2].

Asemănarea se înființează prin virtuți.[3]

În vreme ce Dumnezeu are prin fire însușirile care corespund virtuților, omul le are numai prin participare.[4] Iar de dobândit, le dobândește prin voia și alegerea sa[5], făcându-se pe sine următor al lui Dumnezeu.[6] În

---

[1] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Opuscule teologice și polemice*, I, scolia 2, *PG* 91, 37BC.

[2] *Omilii la facerea omului*, I, 16.

[3] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, III, 25; *Cele două sute de capete despre cunoștința de Dumnezeu și iconomia Fiului lui Dumnezeu*, I, 13; Ava Dorotei, *Învățături de suflet folositoare*, XII, 10. Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, II, 12. Sf. Nichita Stithatul, *Cele trei sute de capete despr făptuire, fire și cunoștință*, III, 8, 11.

[4] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, III, 25.

[5] Cf. idem.

[6] Idem, *Capete despre dragoste*, IV, 90; *Întrebări, nedumeriri și răspunsuri*, III/1, *CCSG* 10, p. 170. 16 s. *Răspunsuri către Talasie*, 53, *CCSG* 7, pp. 435.93.

vreme ce chipul e dat pe dată, dintru început, la asemănare se ajunge propășind în timp[1], ea fiind rod ce se culege la vremea sa[2], prin nevoința necurmată și statornică a omului de a se face asemenea Părintelui ceresc[3] prin viețuire potrivit virtuților, care sunt însăși asemănarea.[4] Cu adevărat numai viețuirea virtuoasă – paza adică a poruncilor dumnezeiești – îl face pe om asemenea lui Dumnezeu.[5]

Asemănarea nu este însă rod doar al ostenelilor omului; omul este după chipul lui Dumnezeu prin natura sa, dar se face asemenea Lui prin har.[6]

Pentru că sunt, pe de o parte, roade ale sporirii duhovnicești, pe de alta, daruri ale lui Dumnezeu, însușirile prin care se întemeiază asemănarea par a fi adăugate firii.

Însă, paradoxal, putem socoti virtuțile și ca date dintru început omului, și chiar aparținând, într-o anumită măsură, firii sale. Așa învață mulți Părinți, între care Sfântul Antonie cel Mare[7], Sfântul Grigorie de Nyssa[8],

---

[1] Cf. idem, *Capete despre dragoste*, III, 25. Origen, *Despre principii*, III, 6, 1.

[2] Cf. idem, *Întrebări, nedumeriri și răspunsuri*, III/1, *CCSG* 10, p. 170.

[3] Cf. idem, *Tâlcuire la Tatăl nostru*. Cf. Origen, *Despre principii*, III, 6, 1.

[4] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, III, 25. A se vedea și *Cele două sute de capete despre cunoștința de Dumnezeu și iconomia Fiului*, I, 13; *Epistole*, 1, *PG* 91, 365C.

[5] Cf. idem, *Mystagogia*, V, *PG* 91, 680A. *Epistole*, 1, *PG* 91, 365A; *Ambigua*, 10, *PG* 91, 1140B, 1205A. *Răspunsuri către Talasie*, 53, *CCSG* 7, p. 435 (în rom., vol. cit., p. 238).

[6] Cf. idem, *Capete despre dragoste*, III, 25.

[7] Cf. *Epistole*, I, 1.

[8] Cf. *Despre facerea omului*, IV, *PG* 44, 136CD: „Faptul că omul poartă în el chipul Celui ce stăpânește peste toate făpturile nu vrea să însemne altceva decât că de la început El a făcut firea omenească

Ava Dorotei[1], Sfântul Maxim Mărturisitorul[2], Sfântul Isaac Sirul[3], Sfântul Ioan Damaschin[4] și Sfântul Simeon Noul Teolog.[5] Din cuvintele lor însă se înțelege că în ceea ce ce privește persoana, aceasta are numai potențial această avuție firească a virtuților; în fapt are bogăția ei numai dacă este cu adevărat lucrător al virtuții, dacă alege să viețuiască după virtute, printr-o stăruitoare îndreptare a voii sale către bine și printr-o alegere necurmată a binelui. Nevoința duhovnicească, după cum tâlcuiește Sfântul Maxim Mărturisitorul în *Disputa cu Pyrrhus*, are rostul de a îndepărta tot ceea ce împiedică manifestarea virtuților, care e o tendință firească a sufletului. Pentru că, după el, pentru a avea o „existență bună" și a înainta spre țelul său duhovnicesc, persoana nu are altceva de făcut decât să trăiască potrivit *logosului* firii sale:

„P(yrrhus): Dacă cele naturale nu provin în noi din nevoință (asceză), ci din creație, iar virtutea este naturală,

---

părtașă la tot ce este bun. [...] Așa că în noi sunt sădite toate bunătățile, toată virtutea, dreptatea și înțelepciunea și tot ce se poate cugeta ca bun [...]. Pictorul nostru a pus în noi [...] virtuțile, împodobindu-ne minunat după modelul propriei Sale frumuseți".

[1] Cf. *Învățături de suflet folositoare*, I, 1: „La început, când a făcut Dumnezeu pe om [...], l-a împodobit cu toată virtutea"; XII, 10: „Virtuțile ne sunt date de Dumnezeu prin fire. Că îndată ce a făcut Dumnezeu pe om, a semănat în el virtuțile"; „Dumnezeu ne-a dat în chip firesc virtuțile".

[2] *Epistole*, 3, *PG* 91, 409A; *Disputa cu Pyrrhus*, *PG* 91, 309C; *Capete despre dragoste*, III, 27.

[3] Cf. *Cuvinte despre sfintele nevoințe*, 83: „Virtutea este în chip firesc sănătatea sufletului".

[4] Cf. *Dogmatica*, II, 12: „Dumnezeu l-a făcut pe om [...] luminat cu toată virtutea, încărcat cu toate bunătățile"; III, 14: „Virtuțile sunt naturale și există în toți în chip natural".

[5] Cf. *Capete teologice, gnostice și practice*, III, 90.

cum câștigăm virtuțile prin osteneală și nevoință, odată ce sunt naturale?

M(axim): Nevoința și ostenelile ce urmează s-au adăugat în cei iubitori de virtute numai spre depărtarea înșelăciunii ce se introduce prin simțuri în suflet, nu pentru a introduce virtuțile ca pe ceva nou, din afară. Căci ele sunt în noi, cum s-a spus, din creație. De aceea, îndată ce se înlătură deplin înșelăciunea, sufletul arată strălucirea virtuții. Căci cel ce nu e fără minte e cu minte; și cel neînfricat sau cutezător e bărbătesc; cel nedesfrânat e înfrânat; cel ce nu e nedrept e drept. Rațiunea (*logosul*) cea după fire e cumințenia; judecata are în sine dreptatea; iuțimea are în sine bărbăția; pofta, cumpătarea. Deci prin înlăturarea celor contrare firii se înstăpânesc și strălucesc cele conforme firii, precum prin ștergerea ruginii strălucesc luciul și claritatea cea după fire a fierului."[1]

De aici se vede că, potrivit Sfântului Maxim, virtuțile sunt gata formate în om, iar lucrarea lui nu face decât să le scoată la lumină.[2] În altă parte însă, vorbind despre omul virtuos, care „a cultivat sincer, prin liberă hotărâre, sămânța naturală a binelui"[3], el prezintă virtuțile ca „semințe" (*spermata*) sădite în firea omenească.[4] Putem

[1] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Disputa cu Pyrrhus*, *PG* 91, 309B-312A. Ideea nu este nouă. Cf. Isaia Pustnicul: „Cel ce voiește să se conformeze firii să-și taie toată voia·trupului, până ce se va statornicii în starea lui firească" (*Despre asceză și isihie*, II, 4). Cf. Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre feciorie*, XII, 3: „Lepădarea celor străine este o întoarcere a sufletului la cele proprii și firești".

[2] M. Dücet, *La Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus*, Montréal, 1972, p. 731.

[3] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 7, *PG* 91, 1081D. Cf. Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvântări*, II, 17: virtutea este „un bun al nostru, care nu e doar sămânță pusă în țarina firii, ci și lucru al ostenelii, care ține de mânarea voii și a alegerii noastre spre rău ori spre bine".

[4] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Epistole*, 3, *PG* 91, 409C. Tot așa le socotesc Evagrie Ponticul (*Capete gnostice*, I, 39) și Sf. Grigorie de Nazianz (*Cuvântări*, II, 17).

vedea aici un fel de a spune că natura sau chipul conține potențial virtuțile, pe care fiecare persoană în parte, prin libera sa lucrare, le actualizează în asemănare. Dar, așa cum am văzut, aceste semințe nu sunt germeni pe care omul îi face să încolțească prin lucrarea lui, ci tendințe profunde ale naturii, definite prin *logosul* acestei naturi, a căror manifestare omul o înlesnește printr-o dreaptă dispoziție a voinței și a alegerii sale libere. Iar dacă Sfântul Maxim vorbește totuși despre o lucrare a virtuții[1] și despre o sporire în virtute, trebuie să înțelegem aceasta ca pe o acordare în fapt a persoanei cu natura sa și ca pe o sporire în această acordare.

Este limpede că pentru Sfântul Maxim nu există ruptură între asemănare și chip[2]; asemănarea se află în însăși finalitatea chipului, așadar în prelungirea naturii.[3] Pe de altă parte, putem privi chipul drept ansamblul puterilor care-i permit omului să dobândească asemănarea și-l fac să tindă spre ea.[4] Această concepție e împărtășită de majoritatea Părinților răsăriteni.

3. Tendința naturii spre desăvârșirea ei în Hristos sau „sufletul prin fire creștin"

Un al treilea aspect al inconștientului „teofil" va evidenția caracterul nu doar religios al acestei concepții

---

[1] Cf. *Răspunsuri către Talasie*, 55, *CCSG* 7, p. 497.

[2] M. Dücet, *op. cit.*, p. 227.

[3] Putem spune că, în general, pentru Sf. Maxim natura este afierosită supranaturalului. Cf. H.U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, Einsiedeln, 1961, p. 598.

[4] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Tâlcuire la Tatăl nostru*, *CCSG* 23, p. 50; *Ambigua*, 7, *PG* 91, 1092B; *Cele două sute de capete despre cunoștința lui Dumnezeu și iconomia Fiului*, I, 13. Această idee o aflăm și la Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvântări*, XXVIII, 17.

despre inconștient pe care o dezvoltăm în lucrarea de față, ci chiar cu totul creștin.

Mulți Sfinți Părinți spun că Adam a fost creat după însuși chipul Logosului, al Cuvântului lui Dumnezeu[1], și că în taina facerii omului după chipul Logosului se cuprinde taina îndumnezeirii omului prin Cuvântul întrupat. Prin însăși crearea sa, omul nu are decât o singură țintă firească: asemănarea cu Hristos, măsura împlinirii firii sale, deplin și limpede descoperită în întruparea Sa. Omul a fost creat ca ființă „logică" (*logikos*), adică înzestrată cu rațiune, ceea ce fundamental înseamnă că a fost creat ca ființă hristologică, *logikos* la Părinți însemnând conformă cu Logosul, Cuvântul lui Dumnezeu.[2] Părinții afirmă nu numai că omul a fost creat după chipul Logosului, Cel ce este Însuși Dumnezeu, ci că a fost creat după chipul Logosului întrupat, al lui Hristos, Dumnezeu-Omul, și că prin facere și prin însăși natura sa omul este menit să tindă cu întreaga sa ființă spre asemănarea cu Hristos.[3] Astfel, Sfântul Nicolae Cabasila scrie că: „Dintru început, așa a fost adusă firea omului pe lume, pentru ca prin minte și voință să ajungă făptură nouă; judecata minții de aceea ni s-a dat, ca să putem cunoaște pe Hristos, voința, ca să ne avântăm spre El, iar ținerea de minte, pentru a-L purta în noi, toate acestea așa fiind rânduite pentru că El a fost modelul după

[1] A se vedea, de pildă: Sf. Irineu de Lugdunum, *Contra ereziilor*, V, 16, 2. Origen, *Omilii la Cartea Facerii*, I, 13. Tertullian, *Despre învierea trupurilor*, VI, 3-5. Sf. Atanasie cel Mare, *Tratat despre întruparea Cuvântului*, 3; *Cuvânt împotriva elinilor*, 2; Sf. Chiril al Alexandriei, *Tâlcuire a sfintelor dogme*, IV, Ed. Pusey, vol. 5, p. 558.

[2] Lucrul acesta este subliniat mai ales de Sf. Atanasie cel Mare.

[3] Cf. Sf. Macarie Egipteanul, *Omilii duhovnicești* (col. III), XX, 1, 2.

care am fost zidiți. Căci nu Adam cel vechi a fost model (*pardeigma*) pentru Adam cel nou, ci cel vechi a fost luat după chipul Celui nou (cf. Rom. 5, 14) [...]. Pentru noi, care îl socotim de demult ca strămoș, Adam cel vechi s-a făcut începătura firii omenești, dar pentru Cel care are în fața ochilor toate făpturile chiar înainte de a-și primi ele începutul vieții, Adam cel vechi nu-i decât o imitare a lui Adam cel nou, zidit fiind acela după chipul și asemănarea Acestuia"[1]. Putem spune, așadar, că „omul năzuiește spre Dumnezeu nu numai pentru dumnezeirea Mântuitorului, ci și pentru firea omenească pe care a luat-o asupra Sa"[2]. Sfântul Grigorie Palama învață tot așa: „Însăși zidirea omului dintru început după chipul lui Dumnezeu s-a făcut tot pentru Hristos, ca omul să poată la plinirea vremii să vadă în El chipul Celui după care a fost făcut"[3].

Hristos Se arată astfel a fi din veșnicie începutul și sfârșitul (cf. I Cor. 8, 6; Apoc. 22, 13) firii omenești, după cum spune și Sfântul Maxim Mărturisitorul, atunci când vorbește despre unirea naturii dumnezeiești cu natura omenească în ipostasul Cuvântului: „Acesta este sfârșitul fericit pentru care s-au întemeiat toate. Acesta este planul dumnezeiesc, gândit mai înainte de începutul a toate"[4].

În Persoana lui Hristos se manifestă deplin obârșia și țelul firii omenești, se arată cu claritate adevărata-i ființă și menire. Chipul lui Dumnezeu din om, întunecat de păcatul dintâi, se arată iarăși în Cel ce este fără de păcat, cu strălucirea pe care n-a avut-o în Adam mai înainte de

[1] *Despre viața în Hristos*, VI, 91-93.
[2] *Ibidem*.
[3] *Omilie la Bobotează*.
[4] *Răspunsuri către Talasie*, 60, *PG* 90, 621AB.

cădere; căci în Hristos chipul lui Dumnezeu se descoperă în toată desăvârșirea Sa, deplin actualizat prin împlinirea cu totul a asemănării omului cu Dumnezeu, săvârșită în Persoana Sa prin unirea naturii dumnezeiești cu natura omenească. Chipul și asemănarea cu Dumnezeu din om sunt descoperite în deplina și nestrămutata lor desăvârșire, așa cum au fost voite de El dintru început, de Însuși Făcătorul, Cuvântul lui Dumnezeu făcut trup, El Însuși chip desăvârșit al Tatălui. În Adam s-a arătat numai chipul Modelului; în Hristos S-a arătat Însuși modelul; în Persoana Sa, Modelul Se unește cu chipul – fără amestecare și fără despărțire –, îl restaurează și-l urcă la desăvârșire prin însăși această unire. Vorbind despre strălucitoarea arătare a chipului și asemănării, adică despre revelația omului-dumnezeu în Dumnezeu-Omul, Sfântul Irineu de Lugdunum spune: „Adevărul tuturor acestora s-a arătat atunci când Cuvântul lui Dumnezeu S-a făcut om, făcându-Se asemenea omului, și pe om făcându-l asemenea Lui, pentru ca prin asemănarea cu Fiul omul să se facă iubit de Dumnezeu. Cu adevărat, în vremurile vechi bine se zicea că omul a fost făcut după chipul lui Dumnezeu, dar lucrul acesta nu se vedea, căci era încă nevăzut Cuvântul, după chipul Căruia a fost făcut omul; de aceea s-a și pierdut lesne asemănarea. Dar când Cuvântul lui Dumnezeu S-a făcut trup, a făcut vădite și chipul, și asemănarea; a dat la iveală chipul în toată limpezimea lui, schimbându-Se El Însuși în cel ce era după chipul Său, și a restaurat asemănarea într-un mod care nu mai suferea alunecare, făcându-l pe om întru totul asemănător Tatălui celui nevăzut prin Cuvântul de-acum arătat și văzut”[1].

[1] *Contra ereziilor*, V, 16, 2.

În Hristos i se descoperă astfel omului arhetipul[1] naturii sale celei adevărate, modelul pe care de la facere, prin natura sa, este menit să-l înfăptuiască; căci, după cuvântul Sfântului Nicolae Cabasila, „Hristos a fost cel dintâi dintre toți și singurul care ne-a arătat în ființa Sa un chip de om adevărat și fără scăderi, atât cât privește purtările, viața și în toate celelalte privințe"[2].

Este, așadar, limpede că pentru a se împlini ca ființă, pentru a vieții potrivit firii sale, adică pentru a vieții desăvârșit, omul trebuie să se facă asemenea lui Hristos, să se împărtășească de El și să ajungă, în El, dumnezeu.[3] Numai în unirea cu Hristos își poate afla omul deplinătatea ființei sale, firea plenară și neștirbită, sensul adevărat, cel dintâi și cel de pe urmă al menirii sale, desăvârșirea lucrării și a întregii sale vieți. Numai în Hristos omul e ceea-ce-este-să-fie, deplin om, împlinindu-și în întregime adevărata fire. „Hristos, spune Sfântul Maxim, întoarce firea la ceea ce este cu adevărat"[4]; iar Sfântul Grigorie de Nazianz scrie: „Prin Hristos, deplinătatea firii noastre este restaurată". Pentru că omul este prin fire, potrivit obârșiei, alcătuirii și menirii sale, o ființă hristologică și teocentrică, numai întorcându-se spre Dumnezeu este cu adevărat om[5]; numai unindu-se deplin cu Hristos este om adevărat (*ontos anthropos*, după cuvântul Sfântului Grigorie de Nyssa) și, am zice noi, om normal (pentru că normal este să fie om), deplin sănătos;

[1] „Hristos este Arhetipul a ceea ce suntem", scrie Sf. Grigorie de Nazianz.

[2] *Despre viața în Hristos*, VI, 94.

[3] Cf. Sf. Simeon Noul Teolog, *Discursuri etice*, IV, 586-592.

[4] *Tâlcuire la Tatăl nostru*, *PG* 90, 877D.

[5] Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la I Corinteni, IX, 4*; *Omilie la Calende*, 3.

căci, după cum scrie Sfântul Grigorie Palama, „asemănarea cu Hristos este totuna cu sănătatea și desăvârșirea sufletului"[1].

Raportând acum considerațiile de mai sus la cele spuse despre *logosul* omului și despre chipul lui Dumnezeu din el, putem zice că fiecare om – creștin sau necreștin, credincios sau necredincios – tinde prin însăși natura sa, în mod inconștient, spre Hristos, ca spre țința și împlinirea ființei sale. Tertullian a rostit acest adevăr în chipul cel mai răspicat, spunând că sufletul este „prin firea lui creștin"[2].

4. Harul

O altă dimensiune a inconștientului „teofil" din om o constituie harul dumnezeiesc de care se împărtășește omul. Măsura și felurile harului sunt diferite de la om la om, însă întotdeauna este vorba de unul și același har, dumnezeiesc după natura și obârșia sa.

Pentru Sfântul Maxim Mărturisitorul, harul nu este numai ceva adăugat naturii, așa cum îl concepe teologia medievală apuseană, care consideră natura „natură pură"[3]. Însăși natura omului și simplul fapt de a fi sunt un dar al lui Dumnezeu.[4] Putem spune că prin însuși actul creației toate ființele se împărtășesc în chip natural de Dumnezeu.[5] Harul este prezent și lucrează înlăuntrul naturii lor. Astfel, Sfântul Maxim scrie că, din-

[1] *Cuvânt pentru cei ce se liniștesc cu evlavie*, II, 1, 42.

[2] *Apologeticul*, XVII, 6.

[3] Cf. M. Doucet, *op. cit.*, p. 227; H.U. von Balthasar, *op. cit.*, p. 598.

[4] Vezi îndeosebi *Capete despre dragoste*, III, 25.

[5] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 7, *PG* 91, 1080B.

tre lucrurile cărora li se poate atribui un *logos* al naturii, sunt unele în care acesta „s-a sădit prin har, ca o oarecare putere înnăscută, vestind cu putere pe Dumnezeu, Care este în toate"[1].

După Sfântul Maxim, orice făptură, potrivit *logosului* ei, există potențial în Dumnezeu mai înainte de a fi vecii. Iar în fapt vine la existență, potrivit aceluiași *logos*, la vremea pe care Dumnezeu, în marea Sa înțelepciune, o socotește potrivită pentru ea.[2] Și odată creată potrivit acestui *logos* al ei, tot prin el Pronia dumnezeiască o ține în viață, îi actualizează potențialitățile – făpturile înzestrate cu rațiune și liber arbitru contribuind și ele la această actualizare – și o conduce către El.[3] Dumnezeu lucrează ca Proniator, dar totodată, necontenit, și ca Judecător, dăruind cu înțelepciune fiecărei făpturi puterea naturală corespunzătoare propriei ei naturi.[4]

Ființând, făpturile Îl arată pe Dumnezeu prin *logoi* lor, care rămân cuprinși în Logos, Care, la rându-I, este și El prezent în ei, și prin aceasta ca și întrupat în creație.[5] „Ascunzându-Se pe Sine pentru noi în chip negrăit în rațiunile lucrurilor, Se face cunoscut în chip propor-

---

[1] *Cele două sute de capete despre cunoștința de Dumnezeu și iconomia Fiului*, I, 49, *PG* 90, 110A. A se vedea și comentariul lui H.U. von Balthasar, *op. cit.*, p. 598.

[2] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 7, *PG* 91, 1080A, 1081A; 42, *PG* 91, 1328B.

[3] *Ibidem*, 7, *PG* 91, 1081C.

[4] Cf. H.U. von Balthasar, *op. cit.*, p. 131. Lars Thunberg, *Microcosm and Mediator*, Lund, 1965, pp. 69-76. (Aici e vorba de Dumnezeu ca Judecător Care face nu „judecata cea mustrătoare a celor ce păcătuiesc", ci pe „cea distribuitoare, care salvează și definește lucrurile", *Ambigua, loc. cit. – n. trad.*)

[5] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 10, *PG* 91, 1128D-1133A; 22, *PG* 91, 1257AB; 33, *PG* 91, 1285CD.

țional prin fiecare din cele văzute [...], întreg, deodată, în toate atotdeplin și întreg în fiecare și nemicșorat; Cel nedivers și pururi la fel, în cele diverse; Cel simplu și necompus, în cele compuse; Cel fără de început, în cele supuse începutului; Cel nevăzut, în cele văzute, și Cel nepipăit, în cele pipăite"[1].

Prezența lucrătoare a lui Dumnezeu în *logoi* făpturilor corespunde energiilor dumnezeiești despre care vorbește teologia ortodoxă. Astfel, Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că mintea care s-a curățit pe sine și care vede mulțimea *logoi*-lor din adâncul făpturilor contemplă „energiile lui Dumnezeu"[2]. Cu adevărat, tâlcuiește el, „în fiecare rațiune a celor ce există deosebit, și în toate rațiunile după care există toate, Se află Dumnezeu" – Care însă nu e nicidecum vreuna dintre făpturi și e mai presus de toate făpturile. „Fiecare energie dumnezeiască [...] indică prin ea [...] pe Dumnezeu în chip neîmpărțit, întreg"; dar, „întreg în toate în chip comun și în fiecare din cele ce există în parte", Dumnezeu rămâne „neîmpărțit și nedivizat, fără să Se multiplice în chip variat cu deosebirile nesfârșite ale lucrurilor în care este [...], fără să Se contragă cu existența particulară a unuia, precum și fără să contragă într-o întregime unică toate lucrurile deosebite, ci e cu adevărat totul în toate Cel ce niciodată nu iese din simplitatea proprie neîmpărțită"[3].

Energiile dumnezeiești, ca împărtășiri și daruri ale lui Dumnezeu către făpturi, sunt numite îndeobște „har".

---

[1] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 33, *PG* 91, 1285CD.

[2] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 22, *PG* 91, 1247A. Aceasta înseamnă că energiile sunt prezente în *logoi* făpturilor, dar *logoi* nu sunt, cum au crezut unii comentatori, înseși aceste energii.

[3] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 22, *PG* 91, 1257AB; cf. 35, 1289A.

Aceste energii dumnezeiești care se manifestă în toate făpturile de la facere, în grade diferite, sunt prezente în om în cel mai mare grad, pentru că e întâiul între ele și singurul făcut după chipul lui Dumnezeu. Energiile dumnezeiești sunt prezente în *logosul* naturii umane, dar, desigur, și în chipul lui Dumnezeu din om, care caracterizează fundamental acest *logos* al său, și, de asemenea, în virtuți, care, așa cum am văzut, sunt, sub o anumită formă, prezente în natura sa.

5. Refularea inconștientului „teofil"

„Lepădându-ne de firea noastră cea dintâi, ne-am sălășluit în întuneric", spune Sfântul Antonie.[1] În urma păcatului strămoșesc, mintea (*nous*) omului s-a întunecat, ajungând, după cuvântul Sfântului Simeon Noul Teolog, „candela stinsă a sufletului"[2]. Și omul a uitat că există în el această putere de a-L contempla, a-L cunoaște și a intra în legătură cu Dumnezeu, pentru că era desfigurată de lucrarea străină pe care și-o luase, a cunoașterii „lucrurilor acestei lumi", potrivit înfățișării lor, iar nu adevărului *logos*-ului lor. Părăsind cunoașterea realităților spirituale – din el și din afara sa –, omul a început să creadă că ele nici nu există, după cum cel lipsit de vedere socotește că nici nu e lumină, de vreme ce n-o vede, și nu-i crede pe cei care-i vorbesc de ea și îi spun cum este.[3]

Adevărul și rostul duhovnicesc al minții sale rămânându-i de-acum neștiute (inconștiente), cu rațiunea învăluită în umbre și conștiința întunecată din pricina pa-

[1] *Epistole*, V, 1.
[2] *Cateheze*, 15.
[3] *Ibidem*.

timilor[1], omul căzut – de nu-i curățit de păcate, izbăvit de patimi și luminat de harul Duhului – nu se poate cunoaște pe sine, nu-și pricepe adevărata natură, nu știe de „omul cel tainic al inimii" (cf. I Petr. 3, 4).[2] În starea căzută în care se află neamul omenesc, „mulți oameni – după cum spune Sfântul Ioan Gură de Aur – nu-și cunosc noblețea firii și, în neștiința lor, se poartă ca niște nebuni"[3]. Ava Isaac Sirul strigă, spunând: „Vai nouă, că nu ne cunoaștem sufletele noastre, nici la ce viețuire am fost chemați!".[4] Iar Sfântul Simeon Noul Teolog, arătând că, „acoperiți fiind de patimi", nu știm ce-am fost[5], spune mai pe larg în altă parte: „păcatele noastre se ridică între noi și Dumnezeu ca un zid", pe care de nu-l vom „surpa sau sări [...], nu numai că nu putem cunoaște pe Dumnezeu, dar nu vom ști nici măcar că suntem oameni. Fiindcă atâta vreme cât această despărțitură stă în picioare și ne desparte de lumină, cum ne-am putea cunoaște pe noi înșine că petrecem în întuneric, sau cum am putea recunoaște în ce fel suntem, sau unde și de unde suntem purtați, sau încotro suntem duși, sau cine suntem cu adevărat?"[6]

---

[1] Cf. Sf. Atanasie cel Mare, *Tratat despre întruparea Cuvântului*, 32. Sf. Simeon Noul Teolog, *Discursurile etice*, IX, 437 ș.u. (oamenii au „urechile astupate, iar ochiul sufletului acoperit de patimi"); VI; *Cateheze*, 33, 93. Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre demoni*, II, 4. Clement Alexandrinul, *Protrepticul (Cuvânt de îndemn către elini)*, X, 99, 1; 105, 1 («orbi cu mintea și surzi cu înțelegerea»); XI, 114, 1 («uitarea adevărului [...], neștiința și întunericul stau ca o ceață în fața ochilor noștri».

[2] Cf. Sf. Macarie Egipteanul, *Omilii duhovnicești* (col. II), XI, 4.

[3] *Tâlcuire la psalmul 9, 8.*

[4] *Cuvinte despre sfintele nevoințe*, XVII.

[5] *Cateheze*, XVII, 26.

[6] *Discusuri teologice*, I, 254.

Prin cădere, omul n-a pierdut chipul lui Dumnezeu, care definește structura fundamentală a ființei sale; în urma păcatului dintâi însă, chipul s-a încețoșat și rămâne nevăzut. Așa că omul nu-și cunoaște natura deiformă și nu știe că Îl are pe Dumnezeu stând de față prin chipul Său sădit în el.

Tot așa, mișcarea spre asemănarea cu Dumnezeu, firească în om prin sămânța virtuților, este reprimată și rămâne nevăzută. Și pentru că patimile se nasc prin folosirea contra naturii a facultăților omenești – a căror lucrare conform naturii naște, dimpotrivă, virtuțile –, putem spune împreună cu Ava Isaac Sirul că „patimile sunt un perete în fața virtuților ascunse ale sufletului. Și de nu cad acestea [...], nu se văd cele dinăuntru"[1]. La rândul său, Sfântul Atanasie cel Mare scrie că sufletul omenesc a căzut în uitarea celor dumnezeiești[2] și „întorcându-se de la bine și uitând că este după chipul lui Dumnezeu celui bun, nu a mai văzut prin puterea din el pe Dumnezeu-Cuvântul, după Care a fost făcut. Și ajungând în afară de sine, cugetă și dă chip celor ce nu sunt. Căci oglinda sufletului, singura prin care putea vedea chipul Tatălui, ascunzând-o în cutele poftelor trupești, nu mai vede ceea ce trebuia să cunoască și să cugete sufletul"[3].

Dumnezeu e însă necontenit de față în sufletul fiecărui om, chiar dacă acesta nu știe sau mai degrabă nu vrea să știe de El. În realitate, spune Sfântul Ioan Gură de Aur, „nimeni nu poate să fugă de Dumnezeu"[4]. De

---

[1] *Cuvinte despre sfintele nevoințe*, LXVIII.

[2] *Cuvânt împotriva elinilor*, VIII. A se vedea și *Tratat despre întruparea Cuvântului*, XI: „Oamenii, ajunși fără de minte [...], au tulburat atât de mult sufletul lor, încât au uitat de cunoștința de Dumnezeu".

[3] *Cuvânt împotriva elinilor*, VIII.

[4] *Omilii despre pocăință*, II, 3.

aceea, putem spune că fiecare om, în adâncul inimii sale, tinde spre Dumnezeu și este într-un anume fel unit cu El, chiar dacă nu vrea să-L recunoască drept Dumnezeul său. Căci sufletul omului, după cuvântul lui Tertullian, este „creștin prin firea sa"[1]. Evagrie Ponticul spune: „credința este un bun firesc, pe care îl au până și cei care n-au ajuns încă să creadă în Dumnezeu"[2]. Prin prezența Sa lucrătoare în însăși firea omului, Dumnezeu nu istovește să i Se înfățișeze acestuia, pentru a fi recunoscut de el, fără a-l sili însă în vreun fel. Dar omul, cu forța patimilor respinge (refulează) „îmboldirile" necontenite ale harului care lucrează în adâncul său, își astupă urechile la chemările Duhului, se împotrivește lui Dumnezeu.

Cugetând la simțirile sufletului său mai înainte de a-L afla pe Dumnezeu, Fericitul Augustin înfățișează cu limpezime această rezistență: „Sufletul meu bolnav, care nu se putea însănătoși decât prin credință, [...] refuza să fie îngrijit, împotrivindu-se mâinilor Tale, Doamne, Care ai gătit leacurile credinței"[3]. Într-un mod asemănător, Sfântul Irineu spune și el că: „Lipsiți de orice folos și cu totul nenorociți sunt cei care nu vor să vadă lucruri atât de limpezi și adevărate, fugind de lumina adevărului și orbindu-se singuri, asemenea nefericitului Oedip"[4]. Sfântul Simeon Noul Teolog zice tot așa: „Ca vipera, ne-am astupat urechile, și ne-am făcut ase-

[1] *Apologeticul*, XVII, 6.

[2] *Tratatul practic*, 59. Clement Alexandrinul (*Stromate*, VII, 10) spune tot așa: „Credința este un bun sufletesc". Iar Sf. Atanasie cel Mare, în *Viața Cuviosului Părintelui nostru Antonie* (LXXVI) scrie: „credința se naște din simțirea sufletului".

[3] *Convorbiri duhovnicești*, VI, 4.

[4] *Contra ereziilor*, V, 13, 2.

menea surzilor și muților, ca niște morți, orbi la simțirile sufletului"[1]. „Fiind noi sfârșiți, schilodiți și răniți, nu purtăm grijă de vindecarea noastră, râvnind în tot chipul mai degrabă să nu facem nimic"[2], adaugă el, arătând astfel cum omul în care domnesc nenorocitele urmări ale păcatului strămoșesc și ale patimilor sale se silește chiar să uite de Dumnezeu și de harul Său.

Tot ce face omul stăpânit de patimi slujește acestei respingeri și împotriviri și-l „ajută" să se țină departe sau chiar să fugă de El, să și-L ascundă, fugind în același timp de sine însuși, refuzând să-și recunoască adevărata natură și neținând, așadar, seama de însemnătatea acestei recunoașteri pentru viața sa.

Conștiința morală, „glasul cel tainic, care, limpede și răspicat, strigă din adâncul firii noastre, unde l-a sădit Dumnezeu, asemenea unui stăpân al casei, învățându-ne ce-i bine și ce-i rău"[3], a fost și ea nesocotită de oameni, „înăbușită și călcată în picioare prin înaintarea păcatului"[4]. Ea nu încetează însă să le arate oamenilor ce e bine și ce e rău[5], dar atârnă de voia lor s-o lase să grăiască liber sau „s-o înăbușe din nou"[6]. Atunci cele grăite de ea sunt tulburi și nedeslușite, spune Ava Do-

---

[1] *Cateheze*, XXVIII, 220.

[2] *Tratatele etice*, 7, 287.

[3] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la statui*, XII, 3; cf. 4; XIII, 4. Ava Dorotei, *Învățături de suflet folositoare*, III, 40: „Când a făcut Dumnezeu pe om, a sădit în el ceva dumnezeiesc, ca un gând fierbinte și luminos, având calitatea unei scântei care luminează mintea și arată acesteia deosebirea binelui de rău. Aceasta se numește conștiință și ea este legea firii lui"). Ava Varsanufie, *Epistole*, 158. Origen, *Tâlcuire la Romani*, *PG* 14, 1081A.

[4] Ava Dorotei, *loc. cit.*

[5] Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la statui*, XIII, 4.

[6] Ava Dorotei, *loc. cit.*

rotei, arătând câtă putere au patimile de a întuneca lumina conștiinței. „Când conștiința noastră ne spune să facem aceasta sau aceasta, și disprețuim glasul ei, și iarăși ne spune, și nu facem, ci rămânem călcând-o pe ea, o înăbușim, și nu mai poate să ne vorbească limpede de sub povara așezată asupra ei. Ci, ca o lampă afumată, începe să ne arate lucrurile tot mai încețoșat și mai întunecos"[1]. Și așa, mereu înăbușită, conștiința morală ajunge neștiută (inconștientă): „Și datorită înaintării păcatului, nimeni nu-și mai poate vedea limpede fața sa, ci așa ca într-o apă tulburată de multe gunoaie. Astfel, nu mai simțim cele ce ni le spune conștiința noastră, încât ni se pare aproape că nici n-o mai avem. Dar nu e nimeni care să n-o aibă. Căci e ceva dumnezeiesc, precum am spus, și nu piere niciodată, ci pururi ne aduce amin-te de ceea ce suntem datori. Dar noi n-o mai simțim, din pricină că, așa cum am zis, o disprețuim și o călcăm în picioare"[2].

[1] *Ibidem.*
[2] *Ibidem.*

VII

INCONȘTIENTUL „DEIFUG"

Necunoscând înălțimea duhovnicească a firii sale, omul căzut nu-și știe nici starea de cădere, nici patimile în care zace – adică bolile sufletului său – și nimic din cele care țin de ele (pornirile și cugetele rele).

Mulți Părinți vorbesc despre această neștiință. Astfel, Sfântul Macarie cel Mare arată că celor mai mulți oameni le rămân neștiute rănile pricinuite lor de păcatul cel dintâi: „Păcatul care a intrat prin Adam, fiind ca o putere gândită a lui Satan, a semănat toate relele; el acționează în ascuns în omul cel lăuntric și în minte și războiește gândurile. Oamenii nu știu că sunt împinși de o putere străină, socotesc că acestea sunt lucruri firești și cugetate de ei. [...] Lumea suferă de patimă vicleană, și nu știe."[1] Tot așa vede lucrurile și Sfântul Simeon Noul Teolog, spunând că patimile sunt adânc de neștiință și izvorâtoare de neștiință: „Atât de stăpâniți suntem de patimi și am ajuns într-o asemenea întunecare și neștiință, încât nu mai simțim nici măcar starea în care ne aflăm, nu mai știm nici măcar că făptuim cele rele"[2].

[1] *Omilii duhovnicești*, XV, 49-50 (în rom., în *vol. cit.*, p. 170).

[2] *Cateheze*, III, 201.

„Așa-i de întunecat ochiul sufletului, că nu-și vede rănile și mușcăturile"[1], spune un alt Părinte. Unuia care-l întreba pentru ce se îngrijesc oamenii atât de mult de tămăduirea bolilor trupului și nu iau seama deloc la bolile sufletului, Ioan din Singurătate îi răspunde că din pricina păcatului „nu mai aud, nici nu mai văd și, nesimțitori ca morții, nu se milostivesc de sufletul lor"[2]. „Ca unii ce suntem în aceste boli – scrie Sfântul Ioan Scărarul –, nu putem să le vedem în noi, fie din pricina neputinței, fie din pricina unei adânci înstăpâniri a noastre de către ele, de mai înainte".[3] Ava Isaac Sirul spune și el că „mulți fiind bolnavi, nu știu nici măcar că sunt bolnavi [...]. Și cei mai mulți dintre oameni, bolind, se dau drept sănătoși"[4]. Iar Sfântul Ioan Gură de Aur, la rândul său, scrie: „cel dedat patimilor, adormit ca de beție, nu știe că-i bolnav"[5]. Iar în altă parte o spune și mai răspicat: „Toate aceste rele care ne copleșesc, noi nici nu le simțim [...]. Și prin nesimțirea noastră ne asemănăm nebunilor care zic și fac multe lucruri primejdioase și rușinoase, și nu numai că nu roșesc din pricina lor, dar se mai și laudă cu ele, socotindu-se mai cu minte decât toți ceilalți din jurul lor. Da, chiar așa este și cu noi: ne purtăm ca unii care sunt bolnavi, fără să știm că suntem bolnavi"[6].

Neștiind că bolește, omul căzut nu se îngrijește de tămăduirea sa[7], socotind că n-are nevoie de leacurile pe

[1] *Apoftegme*, *CSP* V, 1.
[2] *Dialogul despre suflet și patimile omenești*, Ed. Hausherr, p. 51.
[3] *Scara*, XXVI, 46.
[4] *Epistole*, IV.
[5] *Omilii la Romani*, IX, 5.
[6] *Despre zdrobirea inimii*, I, 1.
[7] Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Romani*, XI, 5.

care e îndemnat să le primească.[1] „Mulți sunt cei care nu-și simt patimile. Și pentru că nu le simt, nici nu doresc să se vindece de ele", scrie Ava Isaac.[2] „Cum va primi să fie vindecat cel ce nu crede defel că zace în boală sau în cădere?", se întreabă Sfântul Simeon Noul Teolog.[3] Și neștiindu-se bolnav, boala îi sporește. „Cea mai rea boală este cea care te macină fără s-o știi", spune Sfântul Ioan Gură de Aur[4], iar în altă parte: „a nu te cunoaște pe tine este cea mai mare nebunie și turbare"[5].

Simpla cunoaștere a adevăratei sale naturi și, așadar, a căderii sale nu este însă de-ajuns pentru ca omul să-și descopere pe dată adâncul ființei. Până și creștinul, care primește prin credință și harul Duhului puterea de a se cunoaște, nu-și știe toate patimile care zac în el; aceasta cere împlinirea multor condiții, și arareori se dă pe dată. Chiar și celui care se nevoiește să-și afle patimile și să se curățească de ele, multe îi rămân tăinuite vreme îndelungată, iar altele i se arată numai în parte. Sfântul Macarie spune de multe ori că răul moștenit prin păcatul dintâi e adânc înrădăcinat în sufletul omului și întins peste tot.[6] Diavolul lucrează mai cu seamă în adâncul inimii, în chip nevăzut: „Șarpele se cuibărește în partea cea mai adâncă a minții și în adâncul cugetelor tale, în așa-zisele cămări și locuri de odihnă ale sufletului. Cu adevărat, inima este un abis"[7]. Câtă vreme omul nu împlinește desăvârșit toate poruncile lui Iisus, patimile îi rămân,

[1] Cf. idem, *Apologia vieții monahale*, III, 9.
[2] *Cuvinte despre sfintele nevoințe*, XXX.
[3] *Cateheze*, VII, 89.
[4] *Omilii despre pocăință*, VI, 1.
[5] *Tâlcuire la psalmul 9*, 9.
[6] Cf. *Omilii duhovnicești* (Col. II), XV, 21.
[7] *Ibidem*, XVII, 15.

cu totul sau în parte, neștiute, căci, după cum tâlcuiește Sfântul Simeon Noul Teolog, el are un soi de văl pus pe inimă (cf. II Cor. 3, 15-16), care-l împiedică să se cunoască deplin.[1] Evagrie Ponticul, Sfântul Ioan Casian și Sfântul Maxim Mărturisitorul vorbesc despre „patimile ascunse în suflet"[2], Ioan din Singurătate despre „mișcările firii noastre celei ascunse"[3], despre „relele tăinuite"[4] și de „ființa cea ascunsă" a omului[5] sau despre „cele ascunse în adâncurile inimii"[6], Sfântul Ioan Scărarul despre „întunecarea din lăuntru cea nevăzută"[7]. Sfântul Grigorie cel Mare vorbește și el despre „patimile ascunse în ascunzișurile cele mai de taină ale inimii"[8]. Evagrie iarăși arată că „multe patimi neștiute se ascund în sufletele noastre"[9]. Sfinții Maxim, Talasie și Isihie Sinaitul spun același lucru cu aproape aceleași cuvinte.[10] În același sens, Sfântul Ioan Casian face aluzie la semințele patimilor care stăruie în tainița inimii, dosite în cotloanele ei cele mai adânci.[11]

---

[1] Cf. *Cateheze*, XIV, 80); *Tratatele etice*, I, 12, 209.

[2] Cf. Evagrie Ponticul, *Capete gnostice*, VI, 52. Sf. Ioan Casian, *Convorbiri duhovnicești*, XIX, 12. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, II, 31; III, 78; IV, 92.

[3] *Dialogul despre suflet și patimile omenești*, Ed. Hausherr, p. 92.

[4] *Ibidem*, p. 50.

[5] *Ibidem*.

[6] *Ibidem*, p. 91.

[7] *Scara*, XXVI, 7.

[8] *Omilii la Iov*, V, 46.

[9] *Capete gnostice*, VI, 52.

[10] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, IV, 52:: „Multe patimi sunt ascunse în sufletele noastre". Talasie Libianul, *Patru sute de capete despre dragoste, înfrânare și petrecerea cea după minte...*, III, 30: „În sufletele noastre se ascund patimi foarte rele". Isihie Sinaitul, *Cuvânt despre trezvie și virtute*, 72: „Multe patimi sunt ascunse în sufletele noastre".

[11] *Convorbiri duhovnicești*, XXII, 3.

Marcu Ascetul spune că în inimă foiesc patimi, care-s ca șerpii ce se strecoară prin case,[1] și vorbește despre „poftele ce se mișcă în lăuntru"[2]. El învață că orice patimă veche de care nu s-a curățit omul deplin dormitează în el, vădindu-se îndată ce se ivește prilejul[3]. Astfel, vorbește despre „cugetele rele pe care le tăinuim în noi"[4], „cugete ascunse tăinuite în suflet"[5], de „roiul patimilor ascunse în lăuntru"[6], între care evidențiază, așa cum am văzut, uitarea, trândăvia și neștiința, „patimi mai stricăcioase decât toate celelalte, necunoscute multora, care socotesc că nici n-ar fi rele"[7]. Însuși Sfântul Pavel vorbește despre *cele ascunse ale inimii* (cf. I Cor. 14, 25) și despre *cele ascunse ale oamenilor* (cf. Rom. 2, 16). Iar Psalmistul Îi cere lui Dumnezeu: *De cele ascunse ale mele curățește-mă*, că, spune, *greșelile cine le va pricepe?* (Ps. 18, 13).

Firește că patimile sunt cunoscute după măsura luminării duhovnicești. Celor care trăiesc departe de Dumnezeu, ele le sunt cu totul ascunse sau se vădesc numai în manifestările lor cele mai grosolane; celor care se apropie de El și-I împlinesc poruncile, li se arată din ce în ce mai limpede, în lumina Duhului Sfânt. În această privință, e o mare distanță între cel păcătos, cu totul orb în această privință, și cel care sporește în nevoințe. În

[1] *Despre legea duhovnicească*, 179.

[2] *Ibidem.*

[3] Cf. *Despre cei ce cred că se îndreptează din fapte*, 85, 119, 190.

[4] *Disputa cu un scolastic*, 16.

[5] *Ibidem.*

[6] *Epistolă către Nicolae Monahul*, 4. Cf. 10: „patimile cele mai adânci și mai lăuntrice, mai greu de surprins [...], care acoperă și întunecă sufletul".

[7] *Ibidem*, 13. Cf. 10

vreme ce primul, având ca măsură obișnuita păcătoșenie a lumii, socotește că n-are nici o patimă, nevoitorul le zărește pe cele tăinuite în cutele cele mai ascunse ale sufletului său. Astfel, Sfântul Macarie cel Mare spune: „Câtă vreme cineva este reținut de lucrurile cele văzute ale acestei lumi, este încurcat cu diferite legături pământești și este mânat de patimile cele rele, nici măcar nu știe că înlăuntrul său mai există o luptă, o bătălie și un război. Abia atunci când se ridică la luptă și se eliberează de legăturile văzute ale acestei lumi [...], când începe să stăruiască în poruncile Domnului, lepădându-se de lumea aceasta, abia atunci poate omul să cunoască lupta lăuntrică a patimilor care se ridică în el, războiul lăuntric și cugetele cele viclene. Dacă nu se ridică la luptă, după cum am spus mai înainte, dacă nu se leapădă de lume, dacă nu se dezbară din toată inima de poftele cele pământești și dacă nu vrea să se lipească cu totul, din toată inima, de Domnul, nu cunoaște vicleniile ascunse ale duhurilor răutății, nici patimile cele ascunse în el, ci este străin de el însuși, neștiind că poartă în sine rănile patimilor ascunse"[1]. Folosindu-se de o comparație sugestivă, Sfântul Casian Romanul arată deosebirea dintre puterea de străvedere a nevoitorului și a celui trândav: „Să presupunem că au intrat într-o casă mare, cu multe lucruri, unelte, vase, doi oameni: unul cu vederea bună, iar altul bolnav de ochi. Cel ce nu poate vedea totul va spune că în casă nu sunt decât dulapuri, paturi, scaune, mese și altele, pe care le-a identificat nu atât cu ochii, cât pipăindu-le. Dimpotrivă, cel cu ochi sănătoși vede chiar și cele mai ascunse lucruri şi spune că în acea casă sunt multe lucruri mari, încă nenumărat de multe alte

[1] *Omilii duhovnicești,* XXI, 4. Cf. 5.

lucruri foarte mici, care, dacă ar fi strânse grămadă, ar egala sau chiar ar întrece prin mulțimea lor pe cele puține, pe care le pipăie cel cu vederea slabă. Așa sunt sfinții care, ca să zic așa, văd bine. Ei, având cea mai mare dorință de desăvârșire, chiar pe acelea pe care ochii întunecați ai minții noastre nu le văd, le zăresc în ei repede și le osândesc foarte aspru. Acolo unde, după judecata noastră de trândavi, nu-i nici o urmă de cel mai mic păcat care să le fi întinat albul conștiinței, ei se văd plini de multe pete". Dimpotrivă, „cei care își acoperă ochii inimii lor cu veșmântul gros al păcatelor și, după cuvântul Mântuitorului *văzând, nu văd, și auzind, nu aud, nici nu înțeleg* (Mt. 3, 13), abia dacă zăresc în adâncul inimii lor păcatele mari și aducătoare de moarte, darămite să-și dea seama cum se strecoară cugetele vinovate sau acele porniri ascunse și necurate, care împung sufletul prin ispite ușoare și tăinuite și-l robesc prin rătăcirea cu gândul."[1] Să observăm că dintre toate patimile, mândria întunecă cel mai mult conștiința omului și-l face neștiutor (inconștient) de păcatele sale, fie ele mărunte ori subtile, fie grave. „Trufia – scrie Sfântul Ioan Scărarul – pricinuiește uitarea greșelilor"[2]. „Mulți dintre cei mândri nu se cunosc pe ei și, socotind că sunt nepătimași, și-au văzut sărăcia sufletului în ceasul ieșirii din viață."[3] De mândrie e legată „îndreptățirea de sine" a celui care, pus în fața păcatului, nu vrea să și-l recunoască, refuză să și-l știe.

Deplina necunoaștere a propriilor păcate sau cunoașterea lor în parte nu se datorează întotdeauna lipsei de trezvie duhovnicească. Adesea, după cum arată Sfântul Ma-

[1] *Convorbiri duhovnicești*, XXIII, 6. Cf. 7.
[2] *Scara*, XXII, 23.
[3] *Ibidem*, 27.

xim Mărturisitorul[1], patimile dormitează, și lucrarea lor se oprește pentru o vreme mai lungă sau mai scurtă, făcându-l până și pe cel sporit duhovnicește să creadă că a scăpat de acele patimi care nu au mai ieșit la iveală sau care chiar nu i s-au arătat niciodată. Și așa ajunge să se bucure de o stare de pace a sufletului cu totul vană și iluzorie.

Pentru că pe lângă adevărata pace a sufletului izvorâtă din nepătimire – la care ajunge cel aflat pe culmile nevoinței, atunci când cu adevărat s-a izbăvit de orice patimă –, există, după cum spune Evagrie, o pace înșelătoare, creată de retragerea demonilor[2], atunci când sunt încredințați că au pus stăpânire pe suflet. Adică atunci când în sufletul omului fie mândria, fie slava deșartă ia locul tuturor celorlalte patimi.

Se poate, iarăși, ca glasul conștiinței să fie înăbușit de noianul de treburi și frământări lumești în care-i prins omul, iar patimile să-i fie acoperite de grijile de zi, care nu-l lasă să-și vadă răutatea sufletului.[3] „Din pricina trupului, sufletul e distras și uită de patimi", spune în acest sens Ava Dorotei.[4] Dar, adaugă el, „să vină careva dintre voi, să-l închid într-o chilie întunecoasă, să nu mănânce, să nu bea, să nu doarmă, să nu se întâlnească cu nimeni, să nu cânte psalmi, să nu se roage, să nu-și amintească deloc de Dumnezeu numai trei zile, și va afla ce fac patimile cu el."[5]

Când se leapădă de traiul acestei lumi și începe să ducă viață duhovnicească, tot așa, cel mai adesea în om

---

[1] *Capete despre dragoste*, II, 40.

[2] *Tratatul practic*, 57.

[3] Nu putem să nu ne gândim aici la „divertismentul" pascalian.

[4] *Învățături de suflet folositoare*, XII, 2.

[5] *Ibidem*.

se trezesc și-și arată puterea patimi pe care nu și le știa sau le socotea firave. „Să nu ne mirăm – spune Sfântul Ioan Scărarul – văzându-ne în arena nevoinței, la început, mai pătimași decât în viața din lume. [...] Căci fiarele ascunse mai înainte nu se arătau."[1] Iar Sfântul Talasie Libianul, la rândul său, scrie: „În sufletele noastre se ascund patimi foarte rele. Ele se dau însă pe față abia atunci când sunt îndepărtate lucrurile (cele lumești)."[2]

Îndeobște ispitele îi descoperă omului ce patimi nestiute zac în el. „Sunt multe patimi în suflet pe care nu le știm până ce nu vine ispita să ni le arate", arată Evagrie.[3]

Tot așa, adesea omul nu-și cunoaște patimile câtă vreme nimic nu le stârnește ori răscolește. De n-are cugete pătimașe, care sunt puii patimilor, nu înseamnă că ele au pierit, ci doar că nu-i de față lucrul care le aduce. „Altceva este a te izbăvi de gânduri, și altceva a te elibera de patimi. Adeseori se izbăvește cineva de gânduri când nu sunt de față acele lucruri față de care are anumite patimi. Dar patimile se ascund în suflet, iar când se arată lucrurile, ies la iveală", spune Sfântul Maxim Mărturisitorul.[4] Aceasta o știu prin cercarea lucrului anahoretii. Câtă vreme sunt departe de lume, se cred mântuiți de patimile care privesc mai cu seamă legătura cu ceilalți; însă odată ieșiți din singurătatea lor, acestea izbucnesc cu și mai mare tărie decât înainte. „Negreșit, orice patimi nevindecate vom duce în pustie, le vom simți acoperite în noi, și nu sugrumate", scrie Sfântul Ioan Casian.[5] „Câte un om

[1] *Scara*, XXVI, partea a II-a, 67.

[2] *Trei sute de capete despre dragoste, înfrânare și petrecerea cea după minte*, III, 30.

[3] *Capete gnostice*, VI, 52.

[4] *Capete despre dragoste*, III, 78.

[5] *Așezămintele mănăstirești*, VIII, 18.

pare răbdător și sfios până s-a întovărășit cu cineva, dar, cum s-a ivit prilej de iritare, îl și vezi revenit la firea lui de mai înainte. Păcatele ce stăteau ascunse au și irupt ca niște cai fără zăbală, care, după o prea lungă odihnă, țâșnesc din grajd năvalnic cu atâta sălbăticie, că aduc pierzarea celui ce-i mână. Într-adevăr, încetând toate legăturile cu semenii, și mai mult se aprind în noi patimile, dacă n-au fost cu totul sugrumate mai înainte."[1]

Această învățătură a Sfântului Ioan Casian pune în lumină faptul că patima, până ce nu este smulsă din rădăcină, nu numai că viețuiește mai departe în suflet, dar și sporește, fără ca omul s-o știe; și, tot crescând, capătă o asemenea putere, încât, de i se pune înainte lucrul poftit, izbucnește cu cea mai mare violență. Aceasta însă numai dacă, lipsit de trezvie, omul o lasă în voie și nu se face stăpân al ei, cu ajutorul harului dumnezeiesc.

În *Convorbiri duhovnicești*, Sfântul Ioan Casian arată din nou că și atunci când nu află prilej să se manifeste patimile viază[2] și se întăresc în chip neștiut dacă n-au fost deplin stârpite sau cel puțin războite: „Să știm că, de ne retragem în locuri îndepărtate sau singuratice fără să ne fi curățit de toate păcatele, nu înseamnă că, nemaiputând lucra acolo, ele nu există în continuare în noi ca dorințe, noi am împiedicat numai efectele, dar patima nu s-a stins nicicum. Rădăcina păcatelor rămâne ascunsă în noi, dacă n-a fost cu totul smulsă, și simțim după anumite semne că trăiește încă în noi. Dar ce zic: trăiește? Se întinde și sporește tot mai mult". Așadar „să știm bine că nu pofta păcatului ne lipsește, ci înfăptuirea lui. Să ne adunăm nu-

[1] *Ibidem.*

[2] Fiind recunoscute după anumite semne, dintre care câteva ne sunt înfățișate ca exemplu (*Convorbiri duhovnicești*, XIX, 12).

mai câteva zile împreună cu alți oameni, și îndată aceste patimi ies din hrubele simțurilor noastre, dovedind că nu se nasc atunci când au țâșnit, ci că abia atunci au putut ieși la iveală, după ce mult timp stătuseră ascunse."[1]

Vedem de aici că reacțiile pătimașe ale omului nu sunt produse, așa cum se crede cel mai adesea, de circumstanțele exterioare. Întâmplările – sau lucrurile în general – exterioare nu fac decât să dea patimilor tăinuite în suflet prilejul de a se da pe față. *Fiecare* – învață Apostolul Iacov – *este ispitit și momit de însăși poftă sa* (Iac. 1, 14). Iar Sfântul Ioan Casian atrage luarea-aminte asupra faptului că: „Negreșit, nimeni nu e împins la păcat fiind atâțat de păcatul altuia, dacă n-ar avea închisă în inima sa hrana păcatelor, și nici nu trebuie să credem că cineva a fost amăgit dintr-odată, când, la vederea frumuseții femeiești, a căzut în iadul poftei trupești, ci mai degrabă că această vedere a fost doar prilejul care a dat pe față boala care clocea neștiută în sufletul lui."[2] La rândul său, Ava Dorotei spune că e curată amăgire și judecată greșită să creadă cineva că pricina tulburării sale e aproapele: „Se întâmplă că cineva se vede pe sine șezând în pace și în liniște, dar, când îi spune un frate un cuvânt care-l supără, se tulbură și socotește de aceea că pe drept cuvânt se supără, zicând: De nu venea și nu-mi vorbea și nu mă tulbura, n-aș fi păcătuit. Dar aceasta este un lucru de râs și un fel strâmb de a judeca. Căci oare cel ce i-a spus lui acel cuvânt a sădit în el patima? Nu, acela doar i-a arătat lui patima ce era în el [...]. Că ședea în pace, cum socotea el, dar înăuntru lui avea patima și nu știa. A fost de ajuns să-i spună fratele acela un singur cuvânt și a dat la iveală murdăria ascunsă în inima

[1] *Convorbiri duhovnicești*, XIX, 12.

[2] *Așezămintele mănăstirești*, IX, 6.

sa".[1] Dând un exemplu asemănător, Sfântul Ioan Casian spune și el tot așa: „Când cineva învins de o nedreptate se aprinde de focul mâniei, trebuie să credem că pricina acelui păcat nu este neajunsul pagubei suferite, ci mai degrabă vădirea slăbiciunii ascunse."[2]

În fine, trebuie să subliniem caracterul profund patogen al patimilor neștiute (inconștiente). Chiar știute, patimile vatămă grav sufletul, dar cel puțin omul poate să se lupte cu ele. Cele ascunse însă – fie că ele se ascund, fie că ne sunt ascunse, fie că ni le ascundem noi – fac și mai rău omului, îmbolnăvind grav sufletul, după cum învață Sfinții Părinți. Ele îl rod, îl macină și-l surpă puțin câte puțin, pe tăcute, cu atât mai mult și mai tare, cu cât sunt lăsate să crească și să se întărească în voie. Gândurile ascunse „rod inimile"– spune Sfântul Ioan Casian[3]; și, în altă parte, amintește de cuvântul lui Ava Theon despre „puterea gândurilor ascunse asupra noastră, despre natura lor și despre robia groaznică în care ne țin câtă vreme rămân nemărturisite".[4] Iar în *Pateric* citim că „gândurile de se tăinuiesc, se vor înmulți și întări [...]. Și după cum lemnul e mâncat de vierme, tot așa inima o strică gândurile rele."[5]

E de la sine înțeles, așadar, că rostul cel dintâi al lucrării de tămăduire a omului căzut este acela de a scoate la lumina zilei patimile care zac în el și de a-l face deplin conștient de ele.

---

[1] *Învățături de suflet folositoare*, VII, 4.
[2] *Convorbiri duhovnicești*, XVIII, 13.
[3] *Așezămintele mănăstirești*, IV, 9.
[4] *Convorbiri duhovnicești*, II, 11.
[5] *Apoftegme*, N 592/50.

VIII

INCONȘTIENTUL SPIRITUAL ȘI TERAPEUTICA SA

1. Inconștientul spiritual și patologia sa

Cele două forme de inconștient despre care am vorbit nu sunt ambele patologice și nu sunt patogene în același fel.

Însă simpla lor coexistență constituie pentru om o sursă de dualitate, de contradicție și de conflict. Nu-i om să nu simtă într-un fel sau altul, cu o acuitate mai mare sau mai mică, în chip dureros și neliniștitor această dualitate de tendințe contradictorii. E hrana de zi cu zi a literaturii, o aflăm în fiecare pagină a lui Dostoievski... Pascal, unul dintre acei filosofi și scriitori care au sesizat limpede această contradicție, a intuit cu justețe că ea își are obârșia în „dubla natură" a omului: una căzută, și alta originară, ruinată, dar nu nimicită.

> „Ce mai himeră este și omul ăsta? Ce lucru nemaiîntâlnit, ce monstru, ce haos, ce îngrămădire de împotriviri, ce miracol?! Judecător a toate, vierme neștiutor; vistiernic al adevărului, cloacă de îndoială și greșeli; slavă și lepădătură a universului. [...] Cunoaște, așadar, trufașule, ce paradox ești pentru tine însuți. Smerește-te, minte nevolni-

că; fire nătângă, taci; cunoaște că omul întrece omul infinit de mult, și află de la stăpânul tău adevăratu-ți rang, pe care nu ți-l știi. Ascultă-L pe Dumnezeu. Căci, pe scurt, de n-ar fi ajuns omul stricăcios, parte avea, în nevinovăția sa, în chip încredințat, și de adevăr, și de fericire; că de-ar fi fost întotdeauna stricăcios, nici de adevăr n-ar fi avut habar, și nici de fericire. Dar uite, așa nenorociți cum suntem și în starea noastră lipsită de orice măreție, știm ce-i fericirea, dar n-o putem avea; simțim ce-i adevărul, dar stăpânim minciuna; și așa, nici proști cu totul, nici știutori deplin, vădit e că am avut cândva oarece desăvârșire, dar, din păcate, am căzut din ea."[1]

Inconștientul „teofil" nu este patogen prin sine, adică prin conținutul său. Este patogen pentru că nu-i cunoscut, pentru că nu i se recunoaște conținutul, care este refulat, și pentru că această nerecunoaștere și această refulare creează în om o lipsă ființială, un vid, repede compensat prin atitudini și stări de substituție, care sunt într-adevăr patologice și patogene.

Tendința firească a omului către Dumnezeu prin mișcarea și facultățile proprii firii sale și tendința împlinirii de sine prin unirea cu Dumnezeu și îndumnezeire, săvârșită de El, în El și pentru El, ignorate și refulate, sunt deviate și pervertite, schimbându-se în mișcare și întindere spre „lume" și sine; astfel, se ajunge la o idolatrizare și un cult al obiectelor și al falselor valori ale lumii, ca și al eului, în cadrul acestor stări patologice, care sunt iubirea de sine și toate celelalte patimi. Din această patologie spirituală rezultă o patologie psihică, pe care o vom prezenta într-unul dintre capitolele următoare.

[1] *Pensées*, Éd. Brunschvicg, nr. 434.

Cât privește însă inconștientul „deifug", acesta este patologic și patogen prin sine, prin conținutul și efectele sale.

În primul rând, e o realitate că omul căzut este în chip firesc inconștient de patimile sale spirituale, iar această inconștiență e cea dintâi piedică a tămăduirii sale; căci e într-adevăr cu neputință să-ți tratezi boala pe care nu ți-o știi.

În al doilea rând, e un fapt că însuși caracterul inconștient al tuturor acestor impulsuri, gânduri, stări, dispoziții, atitudini și tendințe patologice le menține și le sporește forța. Din acest punct de vedere, observațiile Sfinților Părinți sunt în perfect acord cu cele ale psihanalizei moderne.

2. Inconștientul spiritual și terapeutica sa

Terapeutica bolilor spirituale presupune, din partea celui afectat de ele, conștientizarea lor. Descrierea amănunțită a patimilor pe care o fac Sfinții Părinți nu are alt rost decât acela de a-l ajuta pe om să și le știe. „Fără a fi înfățișat mai întâi felul rănilor și fără a fi cercetate începutul și cauzele bolilor, nici bolnavilor nu le va putea fi asigurată îngrijirea cuvenită", scrie Sfântul Ioan Casian[1]; iar în altă parte spune la fel: „Negreșit, niciodată nu vor putea fi tratate bolile, găsindu-se leacuri pentru suferințe, mai înainte de a afla printr-o atentă cercetare originile și cauzele acestora".[2]

Să notăm că însăși cercetarea amănunțită a cauzelor și originilor patimilor are o valoare terapeutică. Sfântul

[1] *Așezămintele mănăstirești*, VII, 13.

[2] *Ibidem*, XII, 4.

Ioan Casian istorisește că unii s-au tămăduit de bolile lor sufletești numai ascultându-i pe marii duhovnici vorbind despre feluritele cauze, forme și manifestări ale acestor boli și arătând și leacurile. „Bătrânii [...] au expus de obicei în sfaturile lor aceste lucruri [...] și, de nenumărate ori aflându-le și în noi, ne-am lecuit de ele numai ascultându-i, învățând în tăcere și leacurile și cauzele patimilor care ne otrăveau"[1].

Terapeutica bolilor spirituale începe odată cu înfățișarea lor, căci așa vede omul în ce stare se află, așa cunoaște și pricepe de ce duh îi e sufletul mânat, privește în față răul din el, nemaifiind supus orbește meșteșugirilor viclene care-i pricinuiesc atâta chin și suferință. Părinții înfățișează nu doar bolile vădite sau ușor de vădit, ci și pe cele care macină sufletul în chip ascuns, deslușite numai de cei străvăzători cu duhul, ca și pe cele abia însămânțate, care, de nu e luare-aminte, îndată înmuguresc și cresc.[2]

Pe lângă această înfățișare generală a bolilor sufletului – care dezvăluie natura, obârșia, mecanismul profund și manifestările lor comune –, trebuie negreșit să se cerceteze felul particular în care acestea se manifestă în fiecare persoană: forma, tăria și împletirea dintre ele. Așa că spovedania și arătarea gândurilor înaintea duhovnicului, ca și sfaturile sale au un rol fundamental în conștientizarea stării de boală.

Conștientizarea bolilor spirituale permite, în secundar, conștientizarea surselor bolilor psihice provocate sau legate de ele. Rolul terapeutului, aici, este acela de a-l ajuta pe bolnav să înțeleagă felul în care tulburările psihice se grefează pe anumite boli spirituale și faptul

[1] *Ibidem*, VII, 13.

[2] Cf. Sf. Ioan Casian, *Așezămintele duhovnicești*, XI, 17.

că tratarea bolilor spirituale permite tămăduirea bolilor psihice.

De asemenea, bolnavul trebuie ajutat să înțeleagă că esența bolilor psihice și a bolilor spirituale de care acestea sunt legate o constituie pervertirea tendințelor firii umane, deviate și deturnate de la scopul lor originar și firesc, care au ajuns să lucreze contra firii. Apoi, terapeutul trebuie să-i înfățișeze direcția originară și firească a acestor tendințe, care nu încetează să-i marcheze natura profundă și care definesc ceea ce noi am numit „inconștient teofil". Așadar, în procesul terapeutic, conștientizarea inconștientului „teofil" e însoțită de conștientizarea inconștientului „deifug".

Lucrarea de tămăduire urmează o cale asemănătoare cu cea înfățișată de Apostolul Pavel în cuvântul său către atenieni: *Bărbați atenieni, în toate vă văd că sunteți foarte evlavioși, căci străbătând cetatea voastră și privind locurile voastre de închinare, am aflat și un altar pe care era scris: „Dumnezeului necunoscut". Deci pe Cel pe Care voi, necunoscându-L, Îl cinstiți, pe Acesta Îl vestesc eu vouă* (Fapte 17, 22-23). Cu adevărat, viața lăuntrică a omului și întreaga sa existență sunt asemenea unei cetăți pline de temple înălțate din nevoia inimii sale de a-L slăvi pe Dumnezeu; dar necunoscându-L și neaflându-L pe adevăratul Dumnezeu, slăvește zeități deșarte. Rostul celui chemat să tămăduiască este acela de a-i descoperi omului numele adevăratului Dumnezeu, de care îl înstrăinează firea sa cea căzută și după care suspină firea-i din adânc.

Lucrul acesta e foarte simplu pentru duhovnic, care-i vorbește fiului său duhovnicesc, și complicat pentru psihiatru, care tratează un bolnav oarecare. Chiar creș-

tin fiind, un psihiatru nu se poate transforma în predicator; el trebuie să-și exercite funcția respectând deplin libertatea celui pe care-l tratează. Are însă datoria să-i împărtășească acestuia opinia sa despre adevărata sursă a tulburărilor și despre cuvenitele mijloace de tămăduire. A-i arăta cuiva calea cea bună nu înseamnă a-l sili să meargă pe ea. Și cum ai putea să nu-i spui celui care s-a rătăcit pe unde s-o ia, când tu știi calea?

Rostul terapeutului nu este doar acela de a ajuta la conștientizarea conținutului inconștientului deifug și al celui teofil. E încă dator să-l ajute pe bolnav să le domine și să le dea sensul cuvenit. După cum am arătat deja și după cum vom înfățișa mai amănunțit în cele ce urmează, pentru că starea de boală e produsă de pervertirea folosirii firești a diferitelor puteri ale omului, la tămăduire se ajunge prin redresarea sau convertirea acestor puteri, prin întoarcerea la lucrarea lor firească și normală, adică conformă cu voia lui Dumnezeu. E de știut că terapeutul își are rostul său de luminător și călăuză până la un anumit punct, dar reușita acestei redresări ține mai ales de voința bolnavului și de strădaniile sale de a o săvârși cu adevărat printr-o viață de asceză – în sensul larg al acestui cuvânt –, și, strâns legat de aceasta, de ajutorul harului, singurul care-i dă omului puterea de a scăpa din robia păcatului și a nenorocitelor sale urmări și de a se uni aievea cu Dumnezeu.

IX

DOUĂ PRACTICI TERAPEUTICE CREȘTINE: SPOVEDANIA ȘI DESCOPERIREA GÂNDURILOR

În ceea ce privește cunoașterea inconștientului spiritual sub cele două forme ale sale și, în general, în cadrul terapeuticii bolilor psihice legate de boli spirituale, două practici – uzitate într-o formă specifică în Biserica Ortodoxă – au un rol deosebit de important; e vorba de spovedanie (*exomologesis*) și de arătarea gândurilor (*exagoreusis ton logismon*), care prezintă unele analogii cu unele psihoterapii, mai ales cu psihanaliza, dar și anumite diferențe.

1. Spovedania

Spovedania (*exomologesis*) este o taină a Bisericii, în care cel ce se socotește pe sine păcătos, în duh de căință, arătând părere de rău pentru greșalele săvârșite și voința de a se îndrepta, își mărturisește păcatele înaintea lui Dumnezeu, în prezența preotului, și primește de la Dumnezeu, prin rugăciunea preotului, iertarea acestora. Totodată, primește de la preot sfaturi duhovnicești potrivite stării sale și, dacă este cazul, un canon, al cărui

rost este de a-l ajuta să nu mai cadă în aceleași păcate și să se întoarcă pe calea virtuților.

Examinând învățătura și practica creștină a spovedaniei, de la bun început ești frapat de caracterul medical al acestora. Nu numai Sfinții Părinți, ci și întreaga Tradiție a Bisericii, textele rituale și liturgice vorbesc în termeni medicali despre forma și efectele acestei taine, ca și despre rolul preotului care le conferă.[1]

Spovedania se arată a fi o terapeutică eficace din multe puncte de vedere, la diferite nivele.

Mai întâi de toate, mărturisirea păcatelor este în sine eliberatoare. Câtă vreme nu-i recunoscut și mărturisit, păcatul se încuibează în inimă, crește și se întinde tot mai mult, măcinând și înveninând viața lăuntrică, pustiind întregul suflet. Păcatul este o mare povară pentru sufletul omenesc, greu de purtat de unul singur, mai ales pentru că rodește în ascuns rele de care omul nu are habar și nu le poate struni. Izvorăște întâi de toate neliniște și spaimă, având împreunată cu el simțirea vinei; apoi, în sufletul bolind, se aprinde și se întețește lucrarea diavolească, iscând încă și mai multă tulburare. Văzându-și viața și viețuirea murdare și întinate și socotind că nu e bun de nimic, omul cade în cea mai neagră tristețe, în descurajare și într-o deznădejde de neîndurat.

Apropierea de preot în Taina Spovedaniei e pentru păcătos prilejul ieșirii din închistarea sa, din bolnăvicioasa însingurare, care-i sporește chinurile și mai mult. Vorbind despre ceea ce-l doare, sparge buboiul plin de puroi al răului care-l rodea pe ascuns. Simplul fapt că se

[1] A se vedea studiul nostru *Thérapeutique des maladies spirituelles*, ed. a 4-a, Paris, 2000, pp. 321-324.

duce la o altă persoană, că are curajul de a-și deschide inima înaintea ei, cu deplină smerenie, lăsând deoparte rușinea, că se osândește pe sine fără cruțare, lepădând reaua iubire de sine, e pentru om un mare pas, care-l scoate de sub stăpânirea păcatului.

Cât îl eliberează pe om să-și spună suferințele și răului să-i spună pe nume! Zice Psalmistul: *Că am tăcut, îmbătrânit-au oasele mele. [...] Păcatul meu l-am cunoscut și fărădelegea mea n-am ascuns-o, împotriva mea. Zis-am: Mărturisi-voi fărădelegea mea Domnului, și Tu ai iertat nelegiuirea păcatului meu* (Ps. 31, 3, 5-6).

Mărturisirea relelor înseamnă alungarea lor din suflet, vădirea lor, despărțirea de ele, ruperea legăturilor, ieșirea din frăția cu păcatul și din înstrăinarea adusă de păcat. Lipsite de sălaș și de hrană, cele ce-i vlăguiau sufletul i se fac de acum omului niște străine. Și așa meșteșugirile demonilor ajung deșarte, lucrarea lor ascunsă e dată pe față; împărăția întunericului peste care domnesc e fulgerată de lumină, viclenia vădită și puterea rea surpată. Și-s izgonite din suflet odată cu păcatul din care se înfruptau.

Puterea tămăduitoare a spovedaniei – în forma sa tradițională, păstrată de Ortodoxie – este nespus de mare, pentru că nu-i vorba aici de o simplă înșirare seacă și mecanică a păcatelor, potrivit unei liste gata întocmite. Dimpotrivă, în spovedanie creștinul își revarsă tot sufletul, mărturisindu-și fără înconjur, întru simțirea inimii, păcatele și neputințele, dimpreună cu împrejurările în care le-a săvârșit, pentru ca duhovnicul să-l cunoască așa cum este și să-i dea leacurile cele mai potrivite pentru boala sa. Îl face pe preot părtaș la toate grijile sale, la greutățile vieții de zi cu zi; îi destăinuiește neliniștile, te-

merile, frământările, suferințele sale, simțămintele, slăbiciunile; sufletul și traiul, cu toate lipsurile și neajunsurile, și le dă pe față.

Și cum nu și-ar deschide inima pe de-a-ntregul, de vreme ce nădăjduiește în iertarea lui Dumnezeu, cerută în rugăciunile rostite mai înainte de spovedanie, și se simte primit cu dragoste și înțelegere de părintele său duhovnicesc? Acesta, cu adevărat, e dator să-l asculte pe cel ce se mărturisește cu cea mai mare luare-aminte, fără să-l judece, fără să-l iscodească, neîngrădindu-i cuvântul, cu toată blândețea și răbdarea. Sfinții au primit cu cea mai mare milă mărturisirea păcătoșilor, pătimind împreună cu ei, cu inima tainic rănită de iubirea lor, iubire de tată pentru fiul risipitor, iubire ca a Domnului pentru tâlharul răstignit de-a dreapta Sa. Având pururea blândețea și gingășia harului alinător, de maică, al Mângâietorului, iubirea părintelui duhovnicesc e cu adevărat balsam pentru inima cea rănită și zdrobită de păcate.

Această ascultare cu răbdare și smerenie, care nimic nu judecă și pe toate le înțelege, această primire a celuilalt cu tot sufletul, pe dată, cu blândețe și milă, ca pe un frate aflat în suferință, naște între duhovnic și fiii săi duhovnicești o strânsă legătură de iubire, din care izvorăște încrederea în puterea lui de a-i ajuta și tămădui, deschiderea deplină a inimii, lipsită de orice teamă ori rușine, pentru a primi îngrijirea de care are nevoie sufletul lor cel bolnav.

Firește că duhovnicul nu doar ascultă, ci uneori mai și întreabă, cu rostul de a vedea mai bine de ce boli suferă sufletul și de ce îngrijiri are nevoie. Cercetarea să se facă însă cu iscusință, în duh de iubire, vădind dorința de a-l ajuta pe cel ce-și mărturisește păcatele; nu cu sila intrând în suflete, nici iscodind, nici încălcându-i liber-

tatea. Și numai atunci când, din neștiință, ori din rușine, omul ascunde ceva sau nu-și mărturisește decât în parte păcatele. Rugăciunea dinaintea spovedaniei de altfel îl îndeamnă pe creștin să nu-și tăinuiască nici un păcat: „Nu te rușina, fiule, nici te teme să-ți ascunzi vreun păcat al tău, ci din toată inima mărturisește-ți-le pe toate, ca să capeți și iertarea lor de la Însuși Hristos".

Sunt însă păcate pe care omul nu și le știe. Și atunci duhovnicul e dator să dea la iveală purtările și cugetele pătimașe pe care acela, nevoind sau neputând să le vadă, nici nu le mărturisește. Cu adevărat, unele patimi – mai ales mândria și slava deșartă –, ca și lucrarea drăcească, întunecă lumina conștiinței. Un duhovnic iscusit însă cunoaște cele neștiute și nemărturisite din tonul glasului, din schimbările ce se citesc pe chipul omului, din tăcerile și șovăielile sale, legându-le de tot ce știa de mai înainte despre firea și viața lui. Iar dacă pentru sfințenia vieții sale a primit de la Dumnezeu harul cunoașterii inimii, citește de-a dreptul în sufletul omului. De-i sfânt ori nu, dreapta socotință a duhovnicului, oricare i-ar fi măsura și subțirimea, este întotdeauna darul lui Dumnezeu, legat de sfânta sa slujire, și cu atât mai îmbelșugat, cu cât îi este viața mai sporită. Nu întotdeauna duhovnicul dă pe față cunoașterea tainică pe care o are despre cel ce-i stă înainte, ferindu-se să nu rănească; dar ea se arată în povețele și canonul pe care-l dă. Așa se face că uneori creștinul primește cuvânt de sfătuire ce pare a nu avea nici o legătură cu cele mărturisite ori cu părerea ce o are despre sine.

Pentru sfaturile pe care le dă în vremea spovedaniei, pe drept cuvânt Tradiția îl numește pe duhovnic doctor al sufletului, iar cuvintele sale le socotește leacuri.

Acum, cumpănind, el caută și dă doctoria cea mai bună pentru tămăduirea bolii.

Duhovnicul nici nu catehizează, nici nu ține predici; el sfătuiește luând aminte la omul care-i stă în față, la firea lui, la traiul pe care-l duce, la puterile sale, la greutățile pe care le întâmpină în chip obișnuit și mai cu seamă la felul bolii sale. E de dorit, firește, să-și cunoască bine fiul duhovnicesc, pentru că numai așa știe de-a sporit ori nu, dacă boala lui e pe cale să se vindece ori s-a înrăutățit. De aceea, rânduiala cere credinciosului să se mărturisească întotdeauna la același duhovnic.

Între duhovnic și fiul său duhovnicesc se stabilește o legătură personală nu numai pentru că nu e vorba aici de o întâlnire între necunoscuți, ci și pentru că în acest moment al spovedaniei între ei se înfiripă un dialog. Credinciosul nu ascultă doar cu capul plecat; la rândul său întreabă, vrea să-i fie limpezi sfaturile primite, ca, înțelegându-le bine, să-i fie de folos. În această convorbire a lor de o mare intimitate, plină de același duh de încredere și iubire din vremea mărturisirii păcatelor, preotul nu se arată dascăl de teologie, ci părinte care, cu râvnă, înțelepciune și iubire, toate de la Duhul Sfânt, încurajează, îndeamnă, mângâie sau mustră, aici aspru, aici blând. Prin cuvântul său – pe care rugăciunile și harul preoției îl fac cu adevărat lucrător, și nu simplă ritorisire –, urmând Înaintemergătorului Ioan, gătește în sufletul credinciosului calea pentru venirea Domnului, făcând drepte cărările Sale, umplând văile, plecând munții și dealurile, îndreptând cele pe care păcatul le-a făcut strâmbe (cf. Lc. 3, 4-5).

Spovedania trebuie făcută în duh de căință, cu părere de rău pentru înstrăinarea de Dumnezeu de mai înainte și cu hotărâre puternică de îndreptare pe viitor. Cu o

astfel de inimă, sfaturile mântuitoare ale duhovnicului se primesc cu cea mai vie simțire și ascultare, pe care le sporește și mai mult cinstirea de care se bucură cel ce stă în scaunul de duhovnic și sfințenia vieții sale.

De aceea, vorbele preotului, rostite în timpul unei Sfinte Taine și într-un sfânt locaș, nu în numele său, ci al Bisericii, nu sunt vorbe de rând, pe care le-ar putea rosti oricine; insuflate de Duhul Sfânt, în ele se arată cuvântul și harul tămăduitor al lui Dumnezeu, care le face puternice și lucrătoare în chip minunat în omul care le primește cu tot sufletul și cu voința puternică de a se tămădui.

Acolo, în fața duhovnicului, păcătosul nu se mai simte singur, pierdut și rătăcit din pricina păcatelor; cuvintele preotului îi înseamnă în chip neînșelător calea de întoarcere și-l luminează ce să facă pentru a-și recăpăta sănătatea pierdută a sufletului său. Învățăturile lui îl întorc la dreapta judecată și la viața cea dreaptă, după voia lui Dumnezeu; îi aduc aminte de ținta cea uitată spre care e dator să alerge, de măsura desăvârșirii la care tot creștinul este chemat să ajungă, și-i arată și calea de urmat. Duhovnicul îi spune, de pildă, cum să se lupte cu o patimă sau alta, cum să-și înfrâneze pornirile spre rău, cum să lucreze o anume virtute, cum să se ferească de acum de curscle în care de atâtea ori s-a lăsat prins, cum să treacă peste piedicile presărate pe cale.

Canonul dat de preot are același rost tămăduitor ca sfaturile sale. Așa cum spune Paul Evdokimov, canonul „nu este pedeapsă, ci doctorie; duhovnicul caută legătura organică dintre bolnav și felul tămăduirii. Iar scopul canonului este acela de a-l pune pe credincios într-o stare care să-l țină departe de păcat"[1].

[1] *Ortodoxia*, Neuchâtel, 1965, p. 291.

Dezlegarea de la sfârșitul spovedaniei înseamnă iertarea și ștergerea păcatelor și greșalelor, „cele de voie și cele fără de voie, cele cu știință și cu neștiință, cele din noapte și cele din zi, cele cu mintea și cu gândul", iertate de Hristos, prin rugăciunea preotului.

Dezlegarea păcatelor este absolut necesară pentru o tămăduire adevărată și profundă. Mărturisirea lor ușurează firește sufletul bolnav, dar, chiar vădite și izgonite, mai au o urmă de putere; numai iertarea dumnezeiască le face cu totul neputincioase de a-l mai vătăma. Că nu-i de-ajuns să-i spui doctorului boala și relele de care suferi, ca să te tămăduiești. Și nu-s de ajuns nici vorbele de îmbărbătare, nici sfaturile, chiar dacă sunt și ele de folos. Vindecarea e deplină numai când leacurile au nimicit răul până la rădăcină. Dezlegarea de păcate îl încredințează pe om că vechile sale boli au pierit, îi chezășuiește iertarea tuturor greșalelor din partea lui Dumnezeu. E o mare ușurare pentru suflet și regăsirea păcii și bucuriei lui.

Izbăvindu-l pe om din lațurile vechilor păcate, Spovedania îi dă puterea să iasă din robia răului de odinioară și să se facă iarăși stăpân pe sine. Îi întoarce puterile primite prin Botez și Mirungere, îi reînnoiește întreaga ființă, îl face iarăși, în Domnul, stăpân al soartei sale și în stare s-o pornească iarăși, printr-o viață nouă, pe calea desăvârșitei însănătoșiri în Hristos și a mântuirii. Asemenea Botezului, însă pe o altă treaptă, Spovedania este taină înnoitoare, prin care se omoară tresăltările omului celui vechi, se fac uitate și trecute relele sufletului și rănile lor, ca să învieze omul cel nou născut prin Botez.

Dezlegarea păcatelor împacă și unește iarăși cu Biserica lui Hristos pe cel pe care păcatul îl despărțise de trupul Lui, de har, de părtășia cu sfinții, de obștea bisericească. Sfânta Taină face să piară despărțirea și rupe-

rea de Dumnezeu și de semeni, pricinuitoare de boală, și-l scoate pe creștin din însingurarea sa pierzătoare. Așa se întoarce omul la deplina împărtășire de taina altarului și a fratelui, la locul său, printre fiii lui Dumnezeu. Și, aflând iarăși izvorul cel pierdut al harului, crește duhovnicește și ajunge la statura bărbatului desăvârșit, la măsura vârstei plinătății lui Hristos, arhetipul firii sale, icoana și obârșia sănătății și a sfințeniei lui.

2. Descoperirea gândurilor

Din punctul de vedere al terapeuticii bolilor psihice legate de boli spirituale, spovedania e de cel mai mare folos. Pe de o parte, prin dezlegarea de păcate sufletul e lecuit deplin de sentimentul de vinovăție – întemeiat ori nu – și de neliniștea pricinuită de el, sentiment pe care îl regăsim în multe boli psihice: păcatele sunt șterse și omul primește încredințarea iertării lor de către Dumnezeu. Pe de altă parte, prin Spovedanie – care este o Taină –, omul primește harul dumnezeiesc, care-l ajută să nu mai cadă iarăși în aceleași păcate.

Ea are însă, din același punct de vedere, unele limite. Mai întâi, ca Sfântă Taină, nu poate fi folosită drept simplu mijloc psihoterapeutic. În al doilea rând, faptul că Spovedania e relativ scurtă, iar răstimpul dintre spovedanii în general destul de mare nu permite o urmărire precisă a evoluției bolii. În al treilea rând, nu toate tulburările psihice sunt păcate sau manifestări ale păcatelor personale; de aceea ele nu țin neapărat de Spovedanie, chiar dacă unele dintre ele cer o terapeutică duhovnicească, dată fiind legătura dintre ele și bolile spirituale.

Descoperirea gândurilor (*exagoreusis ton logismon*) are așadar un rol complementar.

Această practică urcă până în primele veacuri ale creștinismului.[1] Ea este încă și azi în vigoare în Biserica Ortodoxă, chiar dacă o aflăm numai în mănăstiri sau la mirenii cu o înaltă viețuire duhovnicească.

Cu toate că seamănă cu Spovedania, descoperirea gândurilor se deosebește net de ea.

Mai întâi, Spovedania este o Taină, descoperirea gândurilor, nu. Așa că pentru ea nu se cere neapărat un preot, ci un părinte duhovnicesc, simplu monah de-ar fi, vrednic de ea numai prin viața sa îmbunătățită. De obicei, creștinul se spovedește și-și descoperă gândurile înaintea aceluiași om, care, firește, este preot, dar poate să meargă și la o altă persoană pentru descoperirea gândurilor.[2]

În al doilea rând, în vreme ce la spovedanie omul vine să-și mărturisească păcatele înaintea lui Dumnezeu, preotul fiind numai un martor – după cum arată formula ortodoxă de la Spovedanie –, ca să primească de la Dumnezeu iertarea lor, când e vorba să-și descopere gândurile, el vine la părintele său duhovnicesc ca să-i arate, în general, gândurile sale, care nu sunt numaidecât păcătoase, pentru ca acesta, cunoscându-i sufletul, să-l sfătuiască cum știe el mai bine ce să facă pentru ca să se tămăduiască și să se mântuiască.

---

[1] Cel mai bun studiu asupra originilor şi naturii acestei practici tradiţionale rămâne cel al Părintelui I. Hausherr, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, Roma, 1955 (trad. rom., în vol. Irénée Hausherr, *Paternitatea şi îndrumarea duhovnicească în Răsăritul creştin*, Ed. Deisis, Sibiu, 1999).

[2] În principiu, s-ar cuveni să facem deosebire între preotul care este şi duhovnic şi părintele duhovnicesc. În Grecia, funcţia de duhovnic este dată de episcop numai anumitor preoţi, numiţi *pneumatikoi* (părinţi duhovnici). Majoritatea credincioşilor, de altfel, au drept părinte duhovnicesc, în sensul de îndrumător al vieţii lor duhovniceşti, chiar pe preotul la care se spovedesc, care, la vremea Spovedanici, le dă învăţături şi sfaturi privind viaţa lor creştinească.

Gândurile ce se descoperă sunt cele de zi cu zi. Dar nu orice fel de gânduri, ci numai cele care se tot repetă sau stăruie în suflet[1]. Căci din unele ca acestea cunoaște duhovnicul așezarea inimii, zbaterile, pornirile, năzuințele, ispitele ce vin din pofta pătimașă[2] ori din lucrarea drăcească. Gândurile vădesc slăbiciunile sufletului, laturile războite des de draci, rănile încă neînchise, părțile sale încă bolnave.

Descoperirea cugetelor, într-un sens mai larg, înseamnă de asemenea darea pe față a oricărui gând tulburător, a oricărei stări nefirești, a tot ce înseamnă îndoială, neliniște, frământare. Pot fi înfățișate chiar lucruri mărunte din viață, pentru a cunoaște dacă sunt cuvenite ori nu.

Modalitățile practice de descoperire a cugetelor sunt felurite. Unii duhovnici învață să se facă în fiecare zi, alții în fiecare ceas[3], sau și mai des, de nenumărate ori într-o singură zi[4]; poate fi însă și mai rară. Până la urmă, măsura o dă trebuința și ușurința întâlnirii cu duhovnicul. Dacă părintele duhovnicesc nu-i pe aproape, părinții sfătuiesc ca gândurile să fie puse pe hârtie așa cum vin[5], dimpreună cu împrejurarea și ceasul în care s-au ivit, ca să poată fi apoi înfățișate cu toată limpezimea.

Descoperirea gândurilor presupune, firește, multă trezvie și luare-aminte în toată clipa la mișcările sufletului.

---

[1] Cf. Sf. Varsanufie și Ioan, *Epistole*, 215, 165. „Nu trebuie să se întrebe despre toate gândurile ce se ivesc. Căci unele sunt recătoare. Ci numai despre cele ce stăruie și războiesc pe om"; și: „Gândul care zăbovește în tine și te războiește, spune-l lui ava al tău".

[2] Cf. Iac. 1, 14. Sf. Varsanufie și Ioan, *Epistole*, 256. *Apoftegme*, seria alfabetică, Sisoe, 45.

[3] Cf. Sf. Simeon Noul Teolog, *Cateheze*, XXVI.

[4] Cf. *Vitae Patrum*, V, 13, *PL* 73, 876C-D.

[5] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, IV, 32.

Prima regulă este să nu se lase nimic deoparte: să nu se ascundă nimic, să nu se uite nimic, să nu fie nimic trecut cu vederea ori să se înfățișeze altfel de cum a fost, măsluit, cu viclenie, ci toate să se dea pe față deschis, fără sfială și fără frică.[1] Multă împotrivire află în sufletul său cel ce vine să-și descopere gândurile, iscată de mândrie[2], de slava deșartă[3], de teama că va fi judecat ca rău și mustrat.[4] Se ridică asupra lui și diavolii, care se luptă să-l împiedice de la o astfel de lucrare mântuitoare[5], prin care se dau pe față vicleșugurile lor[6], aducând gândul că e un lucru cu totul nefolositor.[7]

Or, mărturisirea gândurilor e de cel mai mare folos pentru ferirea și tămăduirea sufletului de bolile sale.

Descoperindu-și gândurile, creștinul află de la duhovnic tâlcul și însemnătatea lor duhovnicească și este sfătuit cum să le primească. Ca un nepătimitor ce este și înzestrat cu dreaptă socotință, părintele duhovnicesc judecă drept ce i se spune; luminat de Duhul Sfânt, el dă sfatul cel mai potrivit. Îi arată fiului său duhovnicesc, de pildă, ce duh a adus gândul, ce zace în el, ce roade va aduce, de-i un gând oarecare sau rău, iar dacă e rău cum să i se împotrivească și să lupte cu el; gândul care îl mână să facă un lucru e de la diavol ori e bun și vrednic de

---

[1] *Așezămintele mănăstirești*, IV, 9. Isaia Pustnicul, *Despre asceză și isihie*, IV, 3. Ava Dorotei, *Învățături de suflet folositoare*, V, 1. Sf. Varsanufie și Ioan, *Epistole*, 375. Sf. Simeon Noul Teolog, *Imne*, IV, 27-28.

[2] Cf. *Apoftegme*, 592/50; seria alfabetică, Pimen, 101.

[3] Cf. Ava Ammona, *Învățături duhovnicești*, IV, 24.

[4] Cf. Sf. Ioan Casian, *Convorbiri duhovnicești*, II, 12, 13.

[5] Cf. *Patericul*, Pentru Ava Zinon, 11. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, IV, 55.

[6] Cf. Ava Dorotei, *Învățături de suflet folositoare*, V, 4, 5, 6.

[7] Cf. *Apoftegme*, 509-510.

dus la împlinire? Imaginea ce tot răsare în minte, dorința inimii iscată de ceva, tresăltarea sufletului sunt ele oare nevinovate, după voia lui Dumnezeu, nici bune, nici rele sau cu totul rele?[1] Întrebând pe duhovnic, omul capătă la toate acestea răspuns neînșelător și scapă de îndoielile, nedumeririle, greșelile și amăgirile minții sale, de împlinirea păcătoasă a voii proprii, de cursele și vicleniile diavolești, care pot duce la cea mai mare rătăcire.[2]

Descoperirea gândurilor ferește de păcatele la care mână gândurile nemărturisite.[3]

Ea vestejește patimile vechi și, tăind șirul gândurilor rele, nu lasă să răsară patimi noi.

Tot ea stârpește din suflet gândurile care macină și năruie și îmbolnăvesc, tocmai pentru că sunt tăinuite. Căci gândurile nemărturisite viețuiesc pe mai departe în suflet, neștiute și neauzite, prind rădăcini și-l otrăvesc încetul cu încetul. Și aceasta-i pentru om robie din care cu greu scapă de stă nepăsător și nu le dă iute pe față.[4] Unul dintre Părinți spune scurt și cuprinzător: „De te războiesc gânduri necurate, nu le ascunde, ci arată-le îndată bătrânului tău [...]. Că de le tăinuiești, se înmulțesc și se întăresc [...]. Și după cum cariul roade lemnul și-l face de nimica bun, tot așa gândul rău strică inima"[5].

---

[1] Nenumărate descoperiri ale cugetelor și întrebări de acest fel către duhovnic aflăm în *Epistolele* Sf. Varsanufie și Ioan.

[2] Cf. *Apoftegme*, seria alfabetică, Antonie, 39; *ibidem*, Pimen, 101. *Viața Sfântului Pahomie cea dintâi scrisă*, 96. Sf. Ioan Casian, *Convorbiri duhovnicești*, II, 10. Ava Dorotei, *Învățături de suflet folositoare*, V, 3, 4, 5. Sf. Teodor Studitul, citat de Părintele I. Hausherr, în *Paternitatea și îndrumarea duhovnicească*.

[3] A se vedea Sf. Teodor Studitul, *Petites catéchèses*, Éd. Auvray, p. 464.

[4] Cf. Sf. Ioan Casian, *Convorbiri duhovnicești*, II, 11.

[5] *Apoftegme*, 592/50. Cf. Sf. Teodor Studitul, *Grandes catéchèses*, Éd. Papadopoulos-Kerameus, p. 623.

Părinții stăruie zicând că acela care nu-și destăinuie gândurile negreșit ori va boli, ori bolile ce sunt în el și le sporește[1], iar pe cele ușoare și trecătoare le face grele și învechite.[2]

Nu-i altă cale așadar de a nu cădea omul în boală ori de a se lecui de ea. Părinții spun, iarăși, într-un glas, scurt și răspicat: „Cel ce nu-și spune gândurile sale rămâne nevindecat".[3] Sfântul Ioan Casian scrie și el că „de ne tăinuim gândurile și roșim să le spunem Bătrânilor, nu putem dobândi leacuri de mântuire".[4] Și, dimpotrivă, după cum învață Ava Ammona, cel care „nu se teme să-și descopere cugetele înaintea părintelui alungă de la el toată boala".[5] Iar Sfântul Ioan Scărarul spune că: „rănile descoperite nu se vor mări, ci se vor tămădui".[6] Pe un altul îl auzim zicând: „după cum șarpele, de-l scoți din gaura sa, îndată fuge, tot așa gândul rău, de îndată ce-i dat pe față, se risipește. [...] Cel ce-și dă pe față cugetele iute se tămăduiește".[7]

Însăși destăinuirea e parte a lecuirii. Că ia de pe suflet povara și întunecimea, îi alină zbuciumul, teama și chinurile, care pricinuiesc înfricoșare și deznădejde cumplită. Omul simte atunci o mare ușurare, pace și bucurie.[8]

---

[1] A se vedea, de pildă, Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, IV, 52.

[2] Cf. *Viața Sfântului Pahomie cea dintâi scrisă*, 96.

[3] Sf. Varsanufie și Ioan, *Epistole*, 320.

[4] *Convorbiri duhovnicești*, II, 12.

[5] *Învățături duhovnicești*, IV, 24.

[6] *Scara*, IV, 13.

[7] *Apoftegme*, 529/50. Vezi și *Tipiconul* de la Evergetis, în care se spune: „Acum e vremea să vă descoperiți gândurile și să primiți leac pentru bolile sufletelor voastre. [...] Spuneți-vă fără ocolișuri bolile, ca să dobândiți desăvârșita sănătate a sufletului vostru" (la I. Hausherr, *op. cit.*).

[8] A se vedea Sf. Antonie Studitul, citat de Părintele I. Hausherr în volumul menționat mai sus.

Părinții înfățișează ca pe un mare folos această negrijă și odihnă duhovnicească (*amerimnia*) de care are parte cel care s-a deprins să-și destăinuiască gândurile.[1]

Aceste dintâi și repezi rodiri ale descoperii gândurilor nu înseamnă însă însănătoșire deplină. La ea se ajunge urmând învățăturile duhovnicului, care, cunoscând din cele înfățișate așezarea sufletului, numește boala și dă leacurile cuvenite. Fără ele, tămăduirea n-are sorți de izbândă.[2]

Lucrarea de tămăduire, cel mai adesea îndelungată, e înlesnită de deasa și neîntrerupta descoperire a cugetelor, fiindcă numai așa cunoaște duhovnicul deplin și amănunțit starea și mersul bolilor sufletului.[3]

Și așa se cuvine să meargă creștinul la duhovnicul său, ca la un doctor priceput, să-l izbăvească de boala sa.[4]

Doctor tămăduitor se arată duhovnicul ascultând cu luare-aminte și bunăvoire destăinuirea, mângâind, îmbărbătând, punând la inimă necazurile fiului său și rugându-se pentru el. Că, prin rugăciunea și mijlocirea sa, vine de lucrează harul dumnezeiesc, cu puterea căruia se săvârșește tămăduirea.[5]

---

[1] A se vedea Ava Dorotei, *Învățături de suflet folositoare*, I, 24; V, 6, 8.

[2] Cf. Sf. Antonie Studitul, citat la I. Hausherr.

[3] Cf. Sf. Ioan Casian, *Așezămintele mănăstirești*, VI, 3.

[4] A se vedea, de pildă, *Patericul*, Pentru Ava Zinon, 11. Sf. Ioan Casian, *Convorbiri duhovnicești*, II, 13. Sf. Vasile cel Mare, *Regulile mari*, 26. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, IV, 56. Sf. Varsanufie și Ioan, *Epistole*, 215. „Tipiconul Mănăstirii Prodromul", cap. 13, în „Byzantion", 12, 1937, p. 50. *Typike Diataxis* al mănăstirii Preasfintei Născătoare de Dumnezeu din Machera, citat la Pr. I. Hausherr.

[5] A se vedea, de pildă, *Patericul*, Pentru Ava Zinon, 9: „Se cade celui ce roagă pe vreunul dintre Părinți pentru gânduri, cu osteneală și din toată inima să se roage, ca lui Dumnezeu. Și atunci va dobândi. Iar cel ce se mărturisește cu nebăgare de seamă sau ispitește nu se folosește, ci se și odândește". Sf. Varsanufie și Ioan, *Epistole*, 215.

Creștinul însă se cuvine să arate credincioșie față de duhovnic, credință în Dumnezeu și o inimă înfrântă și zdrobită.[1]

De vrea să-i fie cu adevărat spre lecuire destăinuirea, s-o facă cu încredere deplină în părintele său.[2] De la bun început să-l aleagă cu grijă, apoi să facă tot ce-i spune.[3] Că numai crezând deplin în el își va da și gândurile pe față, fără teamă de judecată și osândire, și-i va urma și sfatul tămăduitor, pe dată, oricare ar fi, fără să se îndoiască de folosul lui.

Unul să fie părintele, și niciodată părăsit.[4] Dorința de a-l schimba, spun Părinții, e rea și primejdioasă, mai întotdeauna insuflată de draci[5] și pricinuitoare de încă și mai mare rău.[6] Doar mergând la același părinte și leacuri primind numai de la el își vede omul de tămăduirea sa. Și numai așa îi cunoaște părintele desăvârșit inima: care-i tăria și slăbiciunea ei, care-i sunt neputințele, ce zace în adâncul ei, felul sporirii, ca să numească boala și să dea un leac întemeiat pe această cunoaștere deplină.

Descoperirea gândurilor nu este un scop în sine. Puterea ei tămăduitoare nu stă doar în destăinuire și nu însănătoșește pe dată. Ea singură nu-l poate vindeca pe om. Simpla dare pe față nu le taie cugetelor veninul, căci s-au tot obișnuit să calce sufletul or să vină din nou.

---

[1] Cf. *Patericul*, Pentru Ava Zinon, 11.

[2] Cf. *Patericul*, Pentru Ava Pimen, 93. Sf. Simeon Noul Teolog, *Cateheze*, 26, 299-303.

[3] A se vedea Pavel Everghetinul, în *Synagogé*, Constantinopol, 1861, p. 68, col. I.

[4] Cf. Sf. Simeon Studitul, citat la I. Haüsherr, „Introduction a la *Vie de Syméon le Nouveau Théologien*", pp. XLIX-L.

[5] *Ibidem*, p. L.

[6] *Ibidem.*

Important este ce se va întâmpla de acum înainte cu ele. Că, venind la părintele său, omul întreabă – Părinții și numesc vestirea cugetelor „întrebare a părintelui pentru cugete" –, voind să știe ce fel de gânduri sunt și cum pot fi războite. Rămâne apoi de dus războiul; dar pentru cel luminat și ajutat de duhovnic, cunoscătorul sufletului său, războiul e ușor și biruința neîndoioasă.

3. Asemănări și deosebiri între descoperirea gândurilor și psihanaliză

a. Asemănări

Cei familiarizați cu psihanaliza – ne referim aici mai ales la psihanaliza freudiană și la formele sale derivate – vor observa unele elemente comune între aceasta, pe de o parte, și Spovedanie și descoperirea gândurilor, pe de alta.

Istoricii psihanalizei știu bine că inițial ea s-a dezvoltat în țările predominant protestante, adică acolo unde nu există Taina Spovedaniei. Aceasta arată că Spovedania împlinește într-o anume măsură rolul psihanalizei și, invers, că psihanaliza a luat, în parte, locul Spovedaniei.

Principiul fundamental al tuturor psihoterapiilor, inclusiv al psihanalizei, este acela că simplul fapt că bolnavul poate să-și exprime suferința în prezența cuiva care îl ascultă cu toată atenția permite o ameliorare a stării sale. Or, este evident că Spovedania și descoperirea gândurilor au acest rol.

În ambele domenii se recunoaște caracterul nefast al izolării, al închiderii în sine, și binefacerile unor întâlniri regulate, în care, cu deplină încredere, omul bolnav poate vorbi despre suferințele sale.

În ambele domenii sunt împlinite condițiile de confidențialitate, pentru că atât psihoterapeutul, cât și duhovnicul au, deontologic, datoria de a nu destăinui nimănui nimic din ceea ce li se spune (e vorba de secretul medical și de secretul Spovedaniei).

Ascultarea atentă, apoi dialogul ce urmează fac parte din condițiile de exercitare a celor două funcții (cu toate că, în cazul anumitor psihoterapii, dialogul poate să nu fie atât de prezent sau chiar să lipsească).

Nejudecarea în nici un fel a celui care-și deschide sufletul, cerută și de o parte și de cealaltă, ușurează dezvăluirea faptelor, care par și poate chiar și sunt condamnabile din punct de vedere moral sau spiritual, rușinoase sau vrednice de dispreț.

În ambele domenii, chiar dacă inconștientul nu este conceput în același fel, se recunoaște caracterul dăunător al gândurilor tăinuite sau „inconștiente", când e vorba de gânduri referitoare la situații dificile sau traumatizante, sau care sunt însoțite de sentimente blamabile ori de un sentiment de culpabilitate – fără a se pune întrebarea dacă acest sentiment este îndreptățit sau nu.

Și de o parte și de alta, omului i se oferă posibilitatea de a-și deschide liber sufletul, de a vorbi despre grijile, neliniștile, obsesiile, greutățile, conflictele sale interioare și exterioare, suferințe ș.a.m.d. Și în ambele cazuri se face recomandarea de a nu ascunde nimic, de a nu trece peste nimic.

În ambele domenii, în pofida concepției diferite despre inconștient, se recunoaște caracterul eliberator al conștientizării și al „mărturisirii" gândurilor ascunse sau inconștiente, care sunt patogene, și ameliorarea stării lăuntrice care rezultă din simplul fapt că omul îi poate spune altcuiva ceea ce-l doare.

b. Deosebiri

Pe lângă aceste asemănări, există însă mari deosebiri între Spovedanie și descoperirea gândurilor, pe de o parte, și psihanaliză și alte forme de psihoterapie, pe de alta. Aceste deosebiri privesc deopotrivă conținutul și forma lor.

Cât privește conținutul, să observăm mai întâi de toate că în Spovedanie avem de a face cu mărturisirea de păcate și greșeli, recunoscute înaintea lui Dumnezeu, în prezența preotului, așteptând de la El iertarea lor. Păcatele sau greșelile se referă la încălcări ale poruncilor dumnezeiești, care sunt norma vieții creștinești. Sentimentul de vinovăție al celui ce-și mărturisește păcatele sale cu căință are un rol important și binefăcător și încetează odată cu dezlegarea păcatelor.

Pentru psihanaliza freudiană și pentru majoritatea psihoterapiilor, păcatul și greșeala n-au un temei obiectiv. Ele nu există decât prin mijlocirea sentimentului, pur subiectiv, al culpabilității, considerat în general drept patologic și având, așadar, un rol negativ. Psihanaliza și psihoterapiile nu urmăresc nicidecum recunoașterea păcatelor ca atare și nici nu lasă loc pentru ștergerea lor prin iertarea mijlocită de căință; ele urmăresc doar reducerea sentimentului de culpabilitate, oricare ar fi natura lui – fie, adică, de este îndreptățit sau nu –, cel mai adesea prin negarea realității greșelii sau a păcatului.[1]

O deosebire majoră privește situarea în timp a sursei bolilor.

[1] Acest punct de vedere a fost pregnant exprimat în două celebre scrieri ale lui A. Hesnard, *L'Universe morbide de la faute*, Paris, 1949, și *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, Paris, 1884.

Teoria freudiană plasează sursa bolilor psihice în majoritatea cazurilor în copilărie (între naștere și vârsta de opt ani). Psihanaliza freudiană se concentrează așadar pe rememorarea evenimentelor trecute și acordă o mică importanță întâmplărilor recente din viața omului.

Dimpotrivă, păcatele mărturisite la Spovedanie privesc faptele săvârșite după ultima Spovedanie, iar gândurile care se descoperă părintelui duhovnicesc sunt gânduri actuale – chiar dacă se înfățișează și gânduri mai vechi sau întâmplări trecute. Învățătura creștină consideră într-adevăr că omul trebuie tratat pornind de la starea sa actuală.[1] Și poate fi tratat, pentru că trecutul, chiar dacă îl influențează pe om, nu-l determină; creștinul primește la Botez o nouă viață, eliberată, cu ajutorul harului, de orice determinism al acestei lumi, inclusiv de cel al trecutului său.

O altă deosebire este că psihanaliza – și lucrul acesta este adevărat pentru toate școlile psihanalitice – implică o rememorare amănunțită a trecutului. Această rememorare are forma brută a unei istorii în care se cuprind toate cele trăite, fără nici o triere a evenimentelor.

Cât privește Spovedania și descoperirea cugetelor, Părinții îndeobște învață că pomenirea amănunțită a celor trecute e deopotrivă necuvenită și primejdioasă când e vorba de păcate sau fapte rele sau de întâmplări dureroase. O primejdie o reprezintă reîmprospătarea păcatelor sau redeschiderea rănilor vechi.[2] În această privință,

[1] Psihanaliza practicată de Jung se bazează și ea pe o concepție asemănătoare, în ciuda faptului că admite un caracter arhaic al arhetipurilor care constituie inconștientul colectiv.

[2] Acest pericol se verifică de altfel și în psihanaliză, atunci când dificultatea de a-și asuma anumite fapte rememorate poate agrava

Marcu Ascetul scrie: „Păcatele de odinioară, pomenite după chipul lor, vatămă mult pe om. Căci dacă îi apar în cuget însoțite de întristare, îl desfac de nădejde, iar dacă i se zugrăvesc fără întristare, își întipăresc din nou în el vechea întinăciune"[1]. Și adaugă: „Când mintea, prin lepădarea de sine, se ține strâns numai de gândul nădejdii, vrăjmașul, sub motiv de mărturisire, îi zugrăvește păcatele de mai înainte ca să stârnească din nou patimile uitate prin harul lui Dumnezeu și, pe nebăgate de seamă, să-l rănească iar. Căci făcând vrăjmașul aceasta, chiar de va fi omul luminat și urâtor de patimi, se va întuneca, tulburându-se pentru cele făcute. Iar de va fi încă începătoșat și iubitor de plăceri, va zăbovi negreșit în convorbirea pătimașă cu momelile, încât amintirea aceasta nu-i va fi mărturisire, ci început de păcătuire».[2]

În această privință, este o deosebire fundamentală între concepția creștină și cea freudiană; ultima urmărește ca bolnavul, prin conștientizarea de sine, să se cunoască așa cum este, până și în latura neștiută mai înainte a ființei sale, și să-și asume, așa cum este, întreaga sa ființă.

Din punct de vedere creștin, aceasta înseamnă însă a-ți asuma omul cel vechi, pentru că inconștientul, așa cum îl concepe psihanaliza (care ignoră ceea ce noi am numit „inconștientul teofil"), este în esență constituit din aspectele negative ale personalității psihice. Terapeutica duhovnicească, dimpotrivă, are drept scop moartea vechiului om, pentru ca să vieze omul cel nou, și nimicirea „inconștientului deifug", pentru ca „inconști-

considerabil starea bolnavului, defularea dobândind uneori un caracter dramatic, care poate merge până la suicid.

[1] *Despre cei ce cred că se îndreptează din fapte*, 151.

[2] *Ibidem*, 152.

entul teofil" să iasă la lumină și să fie asumat în chip conștient de persoana umană. Spovedania și arătarea gândurilor – prin care de asemenea omul își vede partea rea din el – n-au drept rost acceptarea de sine, cu tot cu rău – ca și când acesta ar face parte din adevăratul eu –, ci respingerea a tot ce e în noi străin de legea creștină și totodată străin de adevărul duhovnicesc al ființei noastre. Iar pocăința are aici un rol fundamental, pentru că astfel cel bolnav se leapădă de tot ce-i rău în viața sa, trecută și prezentă, și în făptura sa cea de acum, adică, altfel spus, se leapădă de eul său „căzut".

În psihanaliză rolul terapeutului este în esență acela de a asculta și de a accepta transferul operat de bolnav asupra persoanei sale. Într-un anume fel, putem spune că bolnavul se vindecă de unul singur prin simpla conștientizare a elementelor refulate și prin eliberarea, prin mijlocirea transferului, de afectele legate de aceste elemente. Freud afirmă limpede că „trăsătura caracteristică a metodei (psihanalitice), care o deosebește de orice alt procedeu, e dată de faptul că eficacitatea sa terapeutică nu se bazează pe o regulă stabilită de medic".[1]

E adevărat că în Spovedanie recunoașterea propriilor greșeli, a patimilor și tendințelor rele îl duce pe bolnav la căință, care are ea însăși un rol tămăduitor. Dar scopul Spovedaniei este primirea iertării pentru păcatele trecute, și iertarea este elementul esențial al terapeuticii.

Cât privește descoperirea gândurilor, scopul ei este mai cu seamă cunoașterea desăvârșită a sufletului, pentru ca părintele duhovnicesc să-i poată da celui ce bo-

[1] A se vedea, S. Freud, *La Technique psychanalytique*, Paris, 1975, p. 2.

leşte cele mai bune sfaturi. Dă şi duhovnicul sfaturi la Spovedanie, dar arătarea gândurilor permite o mai bună povăţuire, legată de fiecare moment al vieţii. Şi într-un caz şi în altul, prin aceste sfaturi, bolnavul ia parte la propria-i vindecare, dar numai urmându-le cu sfinţenie şi neieşind din cuvântul duhovnicului. Părintele duhovnicesc se deosebeşte cu totul de psihanalistul de tip freudian, care nu numai că se fereşte să dea sfaturi[1], dar exclude orice formă de îndrumare[2]. Iar în raport cu psihoterapeuţii care admit consilierea, el este mult mai autoritar. Sfaturile sale sunt mult mai exigente şi negreşit mai rodnice, pe măsura ascultării pe care i-o arată fiii săi duhovniceşti, virtute de căpetenie, cerută de la bun început.

Spre deosebire de psihanaliza freudiană care are drept regulă de bază „abţinerea de la formularea oricărei critici la adresa inconştientului şi a produselor sale",[3] părintele duhovnicesc nu se fereşte să arate ce-i rău în sufletul fiului său, dar nu pentru a-l osândi, ci pentru a-l ajuta să-şi vadă limpede boala.

Iarăşi, spre deosebire de psihanalist, care nu încearcă să zidească şi să dea idealuri de viaţă[4], părintele duhovnicesc îi înfăţişează fiului său dreptarul creştin, potrivit Predaniei Bisericii şi tradiţiei ascetice, mai ales când e vorba de patimi – ca să cunoască relele care-l îmbolnăvesc –, dar şi de virtuţi, ca norme ale dreptei vieţuiri. El îl şi învaţă meşteşugul războirii răului şi al sporirii în bine. Iar însănătoşirea depinde în mare măsură de urmarea cu credincioşie a sfaturilor sale.

---

[1] A se vedea *ibidem*, p. 138.

[2] Freud respinge o asemenea îndrumare, numind-o „orgoliu educativ" (*ibidem*, p. 70).

[3] *Ibidem*, p. 71.

[4] A se vedea *ibidem*, p. 138.

Prin însăși menirea sa, duhovnicul are îndreptățirea de a-și face auzit cuvântul, mângâind, încurajând, îmbărbătând, arătând primejdiile, în vreme ce psihoterapeutul este de obicei rezervat sau chiar se abține cu totul de la orice intervenție verbală.[1]

În general, legătura cu părintele duhovnicesc este mai susținută decât cea cu psihoterapeutul, care se limitează la ședințele de psihanaliză. Întâlnirile părintelui duhovnicesc cu fiii săi sunt mai dese, iar rugăciunea îi ține într-o legătură necontenită.

Legătura cu părintele duhovnicesc este de asemenea și mult mai profundă. Psihanaliza cere din partea psihoterapeutului o atitudine de neutralitate – în cel mai bun caz binevoitoare –, fiind interzisă orice participare afectivă.[2]

Părinția duhovnicească nu cunoaște o astfel de neutralitate binevoitoare. Ale lui sunt iubirea și împreuna-pătimire cu cel ce suferă, în care nu e urmă de ispită, pentru că e chip al iubirii în duh a aproapelui.

Iubirea împreunată cu răbdarea, blândețea și smerenia de adevărat părinte sunt de mare folos în tămăduire, pentru că înlesnește legătura de suflet cu omul bolnav.

Răbdarea e de cel mai mare preț. Pentru că și boala psihică, și cea spirituală se vindecă greu, lecuirea cere multă vreme, sporul e mic, aceleași și aceleași tulburări

[1] În mod frecvent, psihanaliști (freudieni) nu scot nici un cuvânt în timpul psihanalizei. Un psihiatru ne-a spus că vreme de cinci ani, cât a urmat un stadiu de pregătire, psihanalistul său nu i-a spus nici un alt cuvânt în afară de „bună ziua" și „la revedere"!

[2] Freud recomanda colegilor săi să-și ia drept model chirurgul, care „lasă deoparte orice reacție afectivă și orice simpatie umană atunci când operează", și îndemna la „răceală a sentimentelor" (*La technique psychanalytique*, Paris, 1975, pp. 65 și 66).

și opreliști se ivesc mereu. Iar relația constantă cu bolnavii psihic nu-i deloc ușoară: sunt ori închiși în ei, ori agitați, ori agresivi.

Blândețea, chip al iubirii, în care nu există nici o pornire împotriva celuilalt, e necesară și ea pentru o bună și durabilă relație cu bolnavul. Pentru că în multe boli aflăm tendința spre agresivitate – care cel mai adesea e o formă de apărare – și deopotrivă frica de a nu fi agresat, e important ca doctorul sufletelor să aibă tăria de a nu răspunde la agresivitatea bolnavului cu propria-i agresivitate și în același timp să-i dea un sentiment de siguranță prin blândețea sa.

Smerenia e însă de cel mai mare folos pentru tămăduire. Mândria este una dintre principalele boli spirituale și o componentă a multor boli psihice, sub forma a ceea ce psihoterapiile numesc „narcisism" sau „hipertrofia eului". Mândria celui care îngrijește un astfel de bolnav nu poate decât să aprindă în bolnav o și mai mare mândrie; dimpotrivă, smerenia sa o va stinge. Ea adâncește legăturile, deschide inimile și-l face pe bolnav încrezător în sine. Multe tulburări psihice sunt produse de sentimentul, îndreptățit ori nu, de a fi disprețuit sau dominat, redus la tăcere și zdrobit de ceilalți, mai ales de cei apropiați (de pildă, felul de a fi dominator al părinților e considerat una dintre cauzele autismului și schizofreniei). Smerenia însoțită de iubire alină astfel de răni; bolnavul se simte din nou prețuit și mai stăpân pe sine. Părintele duhovnicesc și atunci când se arată poruncitor nu îngrădește personalitatea și nu încalcă libertatea fiilor săi, lucrând în așa fel încât ei să ajungă tot mai stăpâni pe sine, iar el să-i conducă cât mai puțin. Țelul înalt al unui adevărat părinte duhovnicesc este să fie împlinitor al cuvântului

Sfântului Ioan Botezătorul, care spune: *Acela trebuie să crească, iar eu să mă micșorez* (In 3, 30).

Până la urmă însă iubirea este crucială, pentru că leagă inimile, și le leagă trainic. E în sine leac și tămăduire. Lipsa iubirii iscă multe dintre bolile psihice, și în mai toate aceste suferințe bolnavul suspină după ea. Iubirea care nu știe de răsplată, pornită din inimă și neschimbătoare a duhovnicului, încet-încet, alină durerea sufletului ce nu se simte iubit și risipește sentimentul de nevrednicie care naște înjosirea de sine (întâlnită în toate depresiile).

Lucrarea de tămăduire cere deopotrivă de la duhovnic plinătatea virtuților, pilde și dreptare pentru cel bolnav. Părinții spun că, pentru a-și împlini menirea, cel ce îngrijește sufletele bolnave trebuie să fie el însuși deplin sănătos duhovnicește, adică nepătimitor[1], ca să nu fie călăuză oarbă celor orbi (cf. Mt. 15, 14; Lc. 6, 39) și să întețească boala în loc s-o vindece.[2]

Psihanalistului nu i se cer astfel de virtuți și o asemenea desăvârșire lăuntrică; Freud spunea că aceștia au numai datoria de a se fi supus ei înșiși psihanalizei[3], pentru a-și cunoaște propriile complexe[4], a-și birui proprii-

[1] A se vedea *Apoftegme*, N 603 (Antonie); Ava Ammona, *Epistole*, IV, 2. Evagrie Ponticul, *Antirreticul*, Slava deșartă, 9. Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvântări*, II, 13, 78. Sf. Vasile cel Mare, *Cuvântul I despre facerea omului*, 19. Sf. Ioan Casian, *Așezămintele mănăstirești*, VIII, 5. Nil Ascetul, *Despre traiul monahal*, 23, *PG* 79, 749C-752A. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, IV, 5; XXVI, 11; *Epistolă către Păstor*, 4, 13, 18, 46, 95. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 21, 56. Sf. Simeon Noul Teolog, *Discursuri etice*, VI, 258 ș.u.; *Cele 225 de capete teologice și practice*, I, 48, 49.

[2] Cf. Evagrie Ponticul, *Tratat despre rugăciune*, 25. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 58.

[3] A se vedea *La Technique psychanalytique*, Paris, 1975, pp. 27, 67.

[4] *Ibidem*, p. 67.

le rezistențe în fața inconștientului și a controla contratransferul – ca răspuns la sentimentele de afecțiune sau agresivitate ale celui psihanalizat.[1] Lui nu i se cere să fie cu totul sănătos. „Este un lucru de necontestat că analiștii n-au atins în persoana lor gradul de normalitate psihică la care vor să-i ducă pe pacienții lor."[2]

Părintele duhovnicesc e puternic prezent ca persoană în relația cu fiii săi, dar niciodată silnic, pentru că-i iubitor și smerit și cinstitor al libertății lor. Și el, cel smerit, care nu se dă pe sine vreodată drept pildă, în fapt li se face aievea pildă prin purtare și grai.

Psihanalistul nu-și asumă rolul de model[3], ci, dimpotrivă, caută să-și efaseze persoana[4], devenind un soi de ecran gol pe care pacienții se pot proiecta, efectuând „transferul", esențial în terapeutica psihanalitică. „Pentru cel psihanalizat, scrie Freud, medicul trebuie să rămână impenetrabil și, asemenea unei oglinzi, să nu facă altceva decât să reflecte ceea ce i se înfățișează"[5].

O ultimă și mare deosebire este aceea că psihanaliza și toate celelalte psihoterapii se situează exclusiv în cadrele firii, în vreme ce terapeutica duhovnicească pătrunde în cele mai presus de fire, mijlocind lucrarea harului dumnezeiesc. „Supranaturalul" din ea o face mai cuprinzătoare și mai rodnică.

Din Spovedanie, păcătosul trage un îndoit folos. Primește, întâi de toate, încredințarea că Dumnezeu Se va

[1] *Ibidem*, p. 27.

[2] *L'Analyse avec fin et l'Analyse sans fin*, Paris, 1994, p. 57.

[3] A se vedea *La Technique psychanalytique*, Paris, 1975, p. 138; *Essais de psychanalyse*, Paris, 1986, p. 223.

[4] *La Technique psychanalytique*, Paris, 1975, p. 68.

[5] *Ibidem*, p. 69.

milostivi de el și-i va ierta greșalele. Apoi, ștergerea cu adevărat a păcatelor, prin lucrarea harului chemat în rugăciunea de dezlegare. Spovedania despovărează și de păcat, și de vinovăția pricinuită de el, și de silnicia trecutului. După cum arată cuvintele Tainei, omul e pe dată tămăduit și primenit și poate începe o viață nouă.

Harismele, daruri ale Sfântului Duh de care au parte cei desăvârșiți, au mare putere de a tămădui atât bolile spirituale, cât și pe cele psihice izvorâte din ele.

Tămăduitor le este și cuvântul, care nu-i cuvânt de rând, ci insuflat de Duhul. Și, după cum citim în *Pateric*, mulți oameni alergau la sfinții pustnici cerând: „Părinte, spune-mi cuvânt de mântuire!", și o vorbă a lor, având putere din puterea Duhului, rodea mai mult decât cea mai iscusită ritorisire. Așa se întâmplă și în ziua de azi. Viețile marilor bărbați duhovnicești ai vremii noastre ni-i arată schimbând sufletul și vicțuirea multora cu vorbele lor.

Cu duhul dreptei socotințe și al cunoașterii inimii (puterea de a citi în inimi și de a pătrunde tainele sufletului), părintele duhovnicesc știe mai bine decât orice psihiatru care e pricina și mersul bolii, care îi sunt leacurile, aflând în adâncul neștiut al sufletului și răul ascuns, și puterea omului de a scăpa de el și de a-și descătușa adevărata fire, ațintită către Dumnezeu.[1]

Mare e folosul rugăciunii sale – mai cu seamă de-i este mare sfințenia –, unită cu cea a bolnavului. Ea cheamă harul dumnezeiesc, ca prin puterea lui cea mai presus de fire să se lucreze tămăduirea, și adeseori aduce câștigul sănătății sau al unei mari alinări.

---

[1] Unul dintre marii duhovnici ai secolului al XX-lea, Părintele Paisie, sihăstrit în Muntele Athos, i-a spus unui psihiatru care venisc la el: „Voi cunoașteți sufletele din ce-ați învățat la școală și din cărți, eu văd de-a dreptul în inima omului."

Concluzie

Credem, de aceea, că Spovedania și descoperirea gândurilor oferă posibilități mai ample decât cele ale psihoterapiilor. Să nu uităm însă că primul rost al lor nu este tămăduirea psihicului, care e doar un câștig în plus; însă, îngrijind de bolile sufletului, se tratează și bolile psihice izvorâte din ele.

Să nu uităm, de asemenea, că aceste două practici nu sunt în sine de ajuns pentru însănătoșirea omului, ci fac parte dintr-o terapeutică duhovnicească globală, ale cărei laturi fundamentale și complementare sunt viața ascetică personală și viața sacramentală, ambele legate de viața Bisericii.

X

SURSELE SPIRITUALE ALE BOLILOR PSIHICE

Este momentul să arătăm în mod concret felul în care anumite boli psihice se nasc din anumite boli spirituale și cum tratarea lor începe cu tratarea acelora.

Pentru a aborda acest subiect, o bună metodă ar fi să examinăm succesiv diferite boli psihice de acest fel, prezentând izvoarele spirituale ale fiecăreia dintre ele. Această metodă are însă două inconveniente. Pe de o parte, clasificarea bolilor psihice se supune condițiilor și variațiilor istorice și culturale, fiind de aceea întotdeauna contestabilă. Pe de altă parte, la obârșia unor boli psihice diferite aflăm aceleași izvoare spirituale, variind doar proporțiile și combinarea lor. Ni se pare de aceea mai judicios să prezentăm principalele surse spirituale ale bolilor psihice, precizând care sunt bolile psihice – așa cum sunt ele în general identificate în nomenclatura actuală cea mai des uzitată – în care ele se manifestă mai pronunțat.

1. Falsa vinovăție

Sentimentul de vinovăție apare în multe boli psihice și rolul său patogen a fost adesea remarcat. Morala și re-

ligia au fost socotite de cele mai multe ori sursa acestui sentiment, din pricina importanței pe care o acordă greșelii sau păcatului[1], și depășirea lor a fost adesea înfățișată drept cel mai bun mijloc de tratament.[2] Însă nu sentimentul de vinovăție este producător de boală, ci „falsa vinovăție" este cea care îmbolnăvește.

Falsa vinovăție are diferite chipuri.

E sentimentul de vinovăție care întrece măsura greșelii săvârșite, însoțit de remușcări care macină sufletul și de o puternică înjosire de sine. Se întâlnește adesea în depresii.

E și sentimentul de vinovăție pentru o vină închipuită, care, în gradul cel mai înalt, e întâlnit în melancolie. Fondat, în acest caz, pe o idee delirantă, e însoțit de voința de autopedepsire, care poate merge până la automutilare sau suicid.[3]

Fiind legată de greșeală și păcat, falsa vinovăție ține de bolile spirituale și cere, așadar, tratament duhovnicesc.

Rostul lui este să-l facă pe bolnav să înțeleagă ce înseamnă cu adevărat păcat și greșeală, și care e adevărata măsură a vinei sale. De e îndreptățit, sentimentul de vinovăție trebuie întors spre pocăință, părere de rău și întristare pentru păcatele săvârșite, care încetează odată cu iertarea și dezlegarea acestora. Taina Spovedaniei are de aceea un mare rost tămăduitor (firește, ea nu trebuie privită

---

[1] A se vedea între alții A. Hesnard, *L'Univers morbide de la faute*, Paris, 1949; P. Solignac, *La Névrose chrétienne*, Paris, 1990.

[2] A se vedea A. Hesnard, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, Paris, 1884.

[3] Am cunoscut personal un bolnav care își închipuia că este Adam și vinovat de păcatul strămoșesc și, prin urmare, de toate nenorocirile și suferințele oamenilor; se pedepsea pentru aceasta prin tentative repetate de suicid, care căpătau forme atroce, din dorința lui de a suferi cât mai mult înainte de a muri.

drept mijloc de tratament psihic, ci duhovnicesc, al cărui scop este restaurarea relației omului cu Dumnezeu).

Un astfel de tratament e potrivit în stările nevrotice, nu și în melancolie, unde falsul sentiment de vinovăție e întemeiat pe o idee delirantă, care rezistă oricărei argumentații din afară. Suntem însă convinși, pe baza multor observații, că psihopatul, care în general pare că nu reacționează la ce i se spune, în realitate e deosebit de sensibil la atitudinile și cuvintele încurajatoare și mângâietoare izvorâte dintr-o inimă care radiază iubire.

2. Falsa frică și falsa îngrijorare

Frica stă în centrul maladiilor psihice numite „nevroze fobice", având forma unei temeri însoțite de neliniște, produsă de anumite obiecte sau situații. O putem numi „falsă frică", pentru că este excesivă, disproporționată în raport cu obiectul sau situația la care se referă, și cel mai adesea neîntemeiată. Frica o iscă de altfel mai puțin obiectul sau situația în sine, cât caracterul primejdios pe care imaginația bolnavului îl atribuie acestora.

Angoasa este prezentă în majoritatea bolilor psihice și componenta majoră a tuturor nevrozelor. În fapt, corespunde unei „îngrijorări false" din punct de vedere duhovnicesc, pentru că este nemotivată sau pricinuită de lucruri lipsite de orice valoare.

Teama și îngrijorarea sunt chipuri ale unei patimi, frica. Aceasta face parte dintre cele opt patimi de căpetenie sau generice, și ca atare este descrisă adesea de Sfinții Părinți.[1] După ei, în frică e, pe de o parte, temere, frică, spaimă, pe de alta, anxietate, angoasă și disperare.

[1] A se vedea studiul nostru *Thérapeutique des maladies spirituelles*, ed. a IV-a, Paris, 2000, pp. 229-240.

Pentru a înțelege bine caracterul patologic al fricii sub toate formele ei și care este tratamentul cel mai potrivit, este necesar să amintim că ea are și o formă firească și virtuoasă, pervertită prin teama patologică, pătimașă.

În diferitele sale forme, frica este provocată de ideea sau de sentimentul că poți pierde în orice clipă lucrul de care ești legat. Și potrivit lucrului și felului legăturii, teama poate fi firească sau patologică.

1) Frica firească are și ea două forme.

a) Cea dintâi este o forță care-l ține pe om legat de ființa sa, făcându-l să se teamă pentru pierderea ei. Prin această formă de frică în manifestările sale elementare, omul se leagă de viață și de existență, temându-se și ferindu-se de tot ceea ce ar putea să o vatăme și s-o nimicească, nesuferind să nu mai fie, după cum tâlcuiește Sfântul Maxim Mărturisitorul. El spune că această pornire ține de însăși firea omului. E totuna cu ceea ce se numește instinct de conservare, instinct vital; e tendința înnăscută a omului de a-și perpetua existența, de a rămâne în viață. Ea se arată mai ales ca frică de moarte, tendință iarăși firească, de vreme ce Creatorul ne-a dăruit viața pentru ca noi să dăinuim, iar stricăciunea și moartea sunt nefirești și împotriva firii, ca unele aduse de păcat.

b) A doua formă este „frica de Dumnezeu", care pe o treaptă mai înaltă se arată ca frică de a nu fi despărțit de Dumnezeu. Ea este firesc legată de cea dintâi, pentru că acela care-și iubește ființa și viața și se teme să nu le piardă, de le știe noima, negreșit se va teme ca nu cumva să fie despărțit de Dumnezeu, obârșia și ținta lor, Cel care le-a izvorât și spre Care sunt din fire mânate. Omul care-și cunoaște adevărata întemeiere se teme să

nu-și piardă viața în Dumnezeu, iar nu viața trupească. La cel duhovnicesc teama de moarte e covârșită de teama de Dumnezeu, și numai de ceea ce-l poate despărți de Dumnezeu se teme, adică de păcat și de cel-rău, care aduc moartea sufletului (cf. Mt. 10, 28; Lc. 12, 5). Și aceasta-i singura moarte de temut, pentru că-l lipsește pe om de viață pe vecie, în vreme ce moartea trupului desparte vremelnic sufletul de trup, surpând doar forma pământească și stricăcioasă a ființării sale.

2) Forma patologică a fricii – socotită de Părinți drept patimă – se manifestă tot ca repulsie a omului față de tot ceea ce-i poate știrbi sau nimici ființa. Însă nu-i vorba aici de ființa sa cea după Dumnezeu, ci de ființa sa căzută, de care-l leagă filautia – adică reaua iubire de sine. E și frică de moarte, dar nu din pricinile binecuvântate, arătate mai sus. Sfântul Maxim Mărturisitorul o numără între patimile iscate de lipsa plăcerii, când iubirea de sine este rănită de un chin sufletesc sau trupesc; adică de temerea omului că poate pierde un lucru material a cărui posesie – reală sau închipuită – îi dă o bucurie de natură materială. Gândul sau sentimentul acestei posibile pierderi naște în suflet o stare de rău și de tulburare, care răzbate până la trup.

Teama ca patimă vădește întotdeauna alipirea de această lume, de bunătățile ei și de plăcerea pe care ele o nasc în simțuri, și iubirea vieții de aici, care-i face omului parte de ele. Pătimașă e așadar frica de moarte dacă nu-i firească teamă de-a pierde darul vieții dat de Dumnezeu spre împlinirea unirii cu El, ci teama lipsirii de plăcerile lumii. Legătura ființială dintre patima fricii și viața acestei lumi, cugetată și trăită ca simplă viață trupească, este adesea pusă în lumină de învățătura Părinților.

În vreme ce prima formă de frică este conformă firii, aceasta din urmă, fiind patimă, este contrară firii, abătută de la scopul ei firesc, acela de a-l ține pe om alipit de adevărata sa ființă și de Dumnezeu, și ajunsă frică de a nu-și pierde ființa cea „căzută", de a nu fi despărțit de lume și lipsit de viața pătimașă cu desfătările sale – chiar dacă adesea omul nu e conștient de lucrul acesta. În loc să se teamă de ceea ce-i amenință ființa duhovnicească, omul începe să se teamă de ceea ce-i primejduiește viața trupească și plăcerile pe care i le aduce ea.

Frica vădește o relație pervertită a omului cu Dumnezeu. Temându-se să nu piardă vreun bun lumesc ori vreo plăcere trupească, în loc să se teamă de pierderea lui Dumnezeu și de propria sa pierzare, omul se întoarce de la Dumnezeu, izvorul vieții lui, obârșie și țintă a ființei sale și rostul venirii lui pe lume, se alipește de realitatea sensibilă și-și face din ea dumnezeu.

Frica îl face pe om nu doar să uite că Dumnezeu e început și capăt, sens și centru al ființei, vieții și existenței sale, ci și să-I tăgăduiască lucrarea proniatoare și grija iubitoare față de fiecare făptură.

Teama vădește amăgirea în care cade omul socotind că-i singur pe lume, că, părăsit și lipsit de ajutorul lui Dumnezeu, nu se poate bizui decât pe puterile sale. Hristos risipește această amăgire învățând că Dumnezeu Se îngrijește necontenit de om (cf. Mt. 10, 29-31; Lc. 12, 6-7). De aceea, frica este semn al lipsei de credință în Pronia dumnezeiască (cf. Mc. 4, 36-40).

Frica arată de asemenea lipsă de credință în privința bunurilor duhovnicești. De le-ar iubi omul pe acestea, numai de pierderea lor s-ar teme. Căci ele singure sunt cu adevărat de cel mai mare preț, și omul nu se poate

lipsi de ele. Cel care se predă lui Dumnezeu și se face părtaș al învierii lui Hristos și al vieții celei dumnezeiești n-are a se teme nici pentru sufletul, nici pentru trupul său, nici chiar de moarte, care numai trupul îl surpă vremelnic, și nimic mai mult (cf. Mt. 10, 28; Lc. 12, 4). Cel care se unește cu Dumnezeu află în El plinătatea bunătăților duhovnicești și nu se înfricoșează de pierderea bunătăților materiale.

Teama arată nu doar lipsa de credință în bunurile duhovnicești, singurele adevărate, ci în același timp credința deșartă în bunurile pământești cele amăgitoare (cf. Mt. 6, 19; Lc. 12, 33). Și pentru că sunt trecătoare, iar omul supus morții, mai devreme sau mai târziu le pierde și pe ele, și plăcerea pricinuită de ele, care-i mai prejos de desfătările Împărăției. De-ar ști ce deșarte sunt lucrurile acestea lumești și plăcerile trupești de care se alipește, omul n-ar mai fi bântuit de frică și pierderea lor nu l-ar mai tulbura.

Terapeutica duhovnicească a fricii pătimașe e un mijloc bun de tratare a fobiilor și a angoasei, forme derivate ale fricii.

Pentru bolnav ea înseamnă schimbarea ierarhiei de valori, cu ajutorul terapeutului, sporirea credinței și a nădejdii în Dumnezeu și în pronia Sa.

Frica – și toate stările legate de ea, teama, spaima, neliniștea, anxietate, angoasa, disperarea – fiind fundamental legată de alipirea de bunurile lumești, omul nu poate scăpa de ea decât lepădându-se de lume și aruncând toată grija la Dumnezeu, cu nădejdea tare că El îi va da toate cele ce-i sunt de trebuință. Însuși Domnul ne învață: *Nu duceți grijă, spunând: Ce vom mânca?, ori: Ce vom bea?,*

ori: Cu ce ne vom îmbrăca? Căci după toate acestea se străduiesc păgânii; că știe Tatăl vostru cel ceresc că aveți nevoie de toate acestea. Ci căutați mai întâi Împărăția lui Dumnezeu și dreptatea Lui, și toate acestea se vor adăuga vouă. Nu vă îngrijorați de ziua de mâine (Mt. 6, 31-34).

Cea dintâi pricină a fricii este, așa cum am văzut, lipsa credinței. În inima credincioasă, așadar, nu-i loc de frică. Cel care crede cu tărie în Dumnezeu și în purtarea Sa de grijă e încredințat că întotdeauna și în tot locul e ocrotit și apărat de El, și n-are a se teme de nimic, nici de reaua întâmplare, nici de vrăjmași și nici de moarte (cf. Ps. 3, 5-6; Ps. 22, 4; Ps. 26, 1-2, 5-6; Evr. 13, 5-6).

Nu cu tăria credinței sale scapă omul de frică, ci cu ajutorul lui Dumnezeu, Care răspunde credinței cu iubire, sprijinind și întărind.

Și acest ajutor trebuie cerut în rugăciune, cu credința că Dumnezeu are puterea să ajute și cu nădejdea că-l va și ajuta. Leacul cel mai puternic împotriva fricii și a stărilor înrudite cu ea (spaimă, neliniște, tulburare) e „rugăciunea inimii"[1]. Ea îl ține pe om pururi unit cu Dumnezeu, pururi îi face parte de ajutorul Lui, și nu mai lasă loc de frică. Că sălășluirea necontenită a puterii dumnezeiești în om prin rugăciunea cea necontenită stinge frica și tulburările iscate de ea.

Tămăduirea fricii cere din partea omului lepădarea voii și smerenie. Frica este legată de mândrie, și atâta vreme cât omul se încrede în puterile sale, e rob al fricii. De biruit o biruiește prin puterea lui Dumnezeu, și ca să dobândească această putere și s-o păstreze în sufletul său, el

[1] Despre această formă specială a rugăciunii, curent folosită în Biserica Ortodoxă, a se vedea studiul nostru *Thérapeutique des maladies spirituelles*, ediția a IV-a, Paris, 2000, pp. 384-395.

trebuie să se lepede de sine, să-și recunoască neputința; altminteri, puterea dumnezeiască nu poate sălășlui în el.

De teamă izbăvește iubirea, scoțând-o din suflet, după cuvântul Evanghelistului Ioan: *În iubire nu este frică, ci iubirea desăvârșită alungă frica* (I In 4, 18). E adevărat și când e vorba de iubirea aproapelui, că nu se teme de fratele său cel iubitor de frate; dar mai cu seamă când e vorba de iubirea de Dumnezeu, care alungă toată frica lumească și îndeosebi frica de moarte, din care izvorăște orice frică. Din iubirea lui Dumnezeu omul primește o „putere de încredere", care biruie teama. Unit cu Cel căruia Îi sunt supuse toate, nimic nu-l poate vătăma. Prin iubire petrece cu Dumnezeu, înstrăinat de cele lumești, lăuntrice sau din afară, care iscă teamă, desfătându-se cu bunătățile cele duhovnicești, pe care nimeni, niciodată, nu i le poate răpi.

Bolnavul, cu ajutorul terapeutului, trebuie să întoarcă frica pătimașă la frica virtuoasă, cea după Dumnezeu.

Căci, așa cum am spus mai înainte, există o frică sfântă, dată de Dumnezeu omului spre mântuire, numită pentru aceasta de Părinți „frică mântuitoare", „neliniște mântuitoare". Această frică nu este alta decât „frica de Dumnezeu" de care vorbește tradiția ascetică.

Și frica virtuoasă, și cea pătimașă se întemeiază pe tendința firească a omului de a se teme. Cea pătimașă este de fapt o deviere contrară firii, o pervertire patologică a fricii virtuoase, firească și normală pentru om; frica aceasta stă în legătură cu lumea, iar nu cu Dumnezeu, în felul cuvenit firii sale.

Lecuirea fricii pătimașe se face, așadar, prin convertirea, prin reîntoarcerea către Dumnezeu a tendinței pe care se întemeiază.

Având una și aceeași rădăcină, cele două soiuri de frică nu suferă să stea împreună. Frica pătimașă alungă frica de Dumnezeu, și, de o va dobândi omul pe aceasta din urmă, se va mântui de cea dintâi. Pe măsură ce în om sporește frica de Dumnezeu, frica pătimașă se veștejește și piere, după cum spune Scriptura: *Cel care se teme de Domnul n-are teamă de nimic* (Sir. 34, 14).

Cât privește felul în care se poate dobândi frica de Dumnezeu (care, să nu uităm, fundamental e frica de a nu fi despărțit de Dumnezeu), trimitem la studiul nostru consacrat acestui subiect.[1]

3. Absolutizarea relativului

Absolutizarea relativului este o componentă esențială a celor mai multe boli psihice. Rolul său patogen a fost pus în evidență, pe plan psihologic, de psihanaliștii Igor Caruso[2] și Wilfried Daim[3], ambii referindu-se, în modul lor

---

[1] *Thérapeutique des maladies spirituelles*, ed. a IV-a, Paris, 2000, pp. 670-673.

[2] *Psychanalyse et synthèse personelle*, Paris, 1959, îndeosebi pp. 57-73.

[3] *Transvaluation de la psychanalyse. L'Homme et l'Absolu*, Paris, 1956, îndeosebi pp. 134-149. Wilfried Daim scrie: „„Dacă Absolutul nu este perceput ca absolut, ci ca relativ, și dacă, dimpotrivă, ceva relativ este perceput ca absolut, în om se naşte un conflict fundamental. Din acel moment, acest relativ ridicat la rangul de absolut nu mai este Dumnezeu, ci un idol. Idolul ia naștere din deificarea a ceva relativ, însoțită de detronarea lui Dumnezeu, care, în raport cu idolul, a fost privat de caracterul său divin și, prin urmare, a devenit relativ. Când Dumnezeu devine relativ, iar idolul e ridicat la rangul de absolut, apare un conflict cu realitatea, urmat în mod necesar de consecințe funeste. [...] Dacă un fragment din lume este scos din realitate și înălțat la rangul de idol, adică preschimbat în absolut, are loc o deformare și o dezaxare a opticii, atât în privința

de a înțelege psihopatologia, la valori religioase de inspirație creștină. Cei doi psihanaliști s-au mărginit din păcate la considerații generale și n-au știut să extragă pe plan terapeutic cuvenitele consecințe ale acestei intuiții juste.

Am arătat în altă parte felul în care păcatul l-a dus pe om la uitarea lui Dumnezeu și la întoarcerea puterii sale de cunoaștere, a puterii poftitoare și a celei de a iubi, și a tuturor puterilor sale către propriul eu, rupt de Dumnezeu, și către lustrul acestei lumi, ruptă și ea de Dumnezeu, de dragul plăcerii.[1] Și așa, necunoașterea lui Dumnezeu a dat loc iubirii de sine, din care au răsărit mulțime de patimi, chipurile văzute ale alipirii de sine și de această lume. Pierzând înțelegerea Absolutului, omul se idolatrizează pe sine, se îndumnezeiește fără de Dumnezeu și în afara lui Dumnezeu, și-și face dumnezei din lucrurile mărginite ale acestei lumi. Părinții, mai cu seamă Sfântul Atanasie cel Mare și Sfântul Maxim Mărturisitorul, au înfățișat foarte bine felul în care omul ajunge să creeze idoli.

Dacă privim bine, vom observa că în toate bolile psihice acest proces de absolutizare a relativului și de transformare în idol a unui lucru mărginit este dus la extrem.

Hipertrofia eului – de care vom vorbi mai jos – se întâlnește în multe nevroze (mai ales în nevroza isterică) și în multe psihoze (îndeosebi în psihoza paranoică).

---

lucrurilor, cât și a individului însuși. Raporturile reciproce dintre om și lume sunt dezaxate, ordinea stabilită e distrusă. Idolul e astfel supraestimat, iar Dumnezeu subestimat, în egală măsură. Dezaxarea cunoașterii produce acțiuni dezaxate. Acestea nu sunt conforme cu natura lor, nu sunt adecvate situației reale și nu-și ating scopul. De aici, conflictul cu realitatea, conflict care constituie adevărata cauză a nevrozei și poate și a psihozei" (pp. 135-136).

[1] A se vedea *Thérapeutique de maladies spirituelles*, ed. a IV-a, Paris, 2000, pp. 49-128.

Iar cât privește absolutizarea unor obiecte, situații sau reprezentări particulare, ea se află în centrul nevrozelor fobice și al nevrozei obsesionale.

Într-un anume fel se regăsește și în psihoze, pentru că orice delir este până la urmă o interpretare generală a realității printr-un aspect foarte limitat al ei.

Terapeutica cere, după cum bine au sesizat I. Caruso și W. Daim, restabilirea ierarhiei valorilor. Terapeutica duhovnicească constă în răsturnarea perspectivei, în întoarcerea facultății de cunoaștere, a puterii doritoare și a celei agresive, ca și a tuturor celorlalte puteri ale omului către Dumnezeu, Care trebuie să devină centrul de referință absolut. Obiectele absolutizate și transformate în idoli își vor regăsi astfel locul și valoarea lor relativă.

Această răsturnare de perspectivă, această restabilire a valorilor nu se poate produce decât prin întărirea credinței în Dumnezeu a celui bolnav și totodată prin slăbirea legăturilor care-l țin alipit de lume, adică a patimilor din el. Nu-i vorba aici așadar de un proces pur intelectual, ci de un proces ascetic[1] global. Inclusă în viața ascetică, terapeutica e mai eficace în cazul delirului (care, în psihoze, stă la baza creării de idoli), rezistent la discursul pur rațional.

4. Falsele ritualuri

Falsele ritualuri se regăsesc în multe dintre maladiile psihice, dar ocupă un loc central în nevroza obsesională.

Freud a constatat analogia care există între aceste ritualuri nevrotice și ritualurile religioase. Aceasta l-a și

[1] În sensul larg al acestui termen.

făcut să vadă în religie un fenomen nevrotic.[1] Noi credem că, dimpotrivă, ritualurile nevrotice sunt contrafaceri patologice și substitute ale ritualurilor religioase autentice și perfect sănătoase. Aceasta nu înseamnă neapărat ca bolnavul să fi avut cunoștință mai întâi de aceste ritualuri religioase, pe care ulterior să le fi pervertit. Ritualismul în general – care poate fi întâlnit la toți oamenii sub felurite forme și în grade diferite – are la bază religiozitatea inconștientă a omului, adică ceea ce noi am numit inconștient „teofil". E posibil ca ritualurile nevrotice, forme acute și aberante ale ritualismului autentic, să fie fondate pe intuiția inconștientă a bolnavului că ritualul e benefic pentru suferința sa, rezultând dintr-o tentativă stângace de a inventa un ritual care-i lipsește.

Freud a subliniat că ritualurile care apar în nevroza obsesională sunt mijloace de a înlătura angoasa. În realitate însă trebuie să trecem dincolo de angoasă, la cauza ei, adică la sentimentul de rușine nemărturisită sau la sentimentul de vinovăție, îndreptățit sau nu. Multe ritualuri sunt ritualuri de purificare sau de expiere, cu o formă simbolică, fiind așadar deviații și deformări ale ritualurilor penitențiale autentice, cărora, într-un anume fel, le țin locul.

Rolul fundamental al terapeutului este acela de a descoperi greșeala, reală sau închipuită, care generează

[1] Cf. *Totem et tabou*, Paris, 1951, p. 46; „Actions compulsionnelles et exercices religieux", în *Psychose, névrose et perversion*, Paris, 1973, pp. 133-142; a se vedea mai ales p. 141, unde spune: „Potrivit acestor concordanțe și analogii, putem risca să concepem nevroza obsesională drept pandantul patologic al formației religioase și să caracterizăm nevroza drept o religiozitate individuală, iar religia drept o nevroză obsesională colectivă".

sentimentul de rușine sau de vinovăție. Cunoașterea ei îi reduce puterea patogenă. Psihanaliza însă se limitează la a favoriza „conștientizarea" și verbalizarea, fără a se pronunța asupra calității morale a faptului care a generat sentimentul de vinovăție, în vreme ce terapeutica duhovnicească[1] merge mai departe, ajutându-l pe bolnav să scape de el fie prin pocăință și dezlegarea păcatelor în cadrul Tainei Spovedaniei, dacă este cu adevărat vorba de un păcat, fie prin corectarea felului în care este privită fapta, gândul sau sentimentul socotite vinovate, dacă nu este cu adevărat vorba de vină.

Tămăduitoare e și schimbarea acestui fals ritual morbid într-un ritual autentic și salubru. Cu ajutorul terapeutului, bolnavul trece încet-încet de la cuvintele și formulele compulsive la cuvinte și formule de rugăciune și la o stare de căință pentru vina care-l apasă. Căința e binefăcătoare și când e vorba de păcate știute, dar și neștiute. Și tot așa, actele compulsive pot deveni gesturi de rugăciune (semnul crucii, metanii ...). E vorba, altfel spus, de a schimba purtarea morbidă în atitudine normală, de a întoarce aceste false ritualuri maladive și zadarnice, care le strâmbă și le schimonosesc pe cele reale, la forma lor autentică și cu adevărat sfințitoare.

Brutalitatea cu care se impun nu e un obstacol al unei astfel de terapii. Bolnavul învață într-o primă etapă ca după acest pseudoritual compulsiv, cu neputință de reprimat, să treacă la un ritual autentic. Apoi învață să-i sesizeze atacul și-l împiedică să se manifeste, printr-un

[1] Trebuie să reamintim faptul că în Biserica Ortodoxă, în numeroase rugăciuni se cere de la Dumnezeu iertarea păcatelor știute și *neștiute* (inconștiente).

ritual real. E vorba aici de disciplină mentală și obișnuință ce se câștigă încetul cu încetul.

Tot aici să spunem un cuvânt despre așa-numitele TOC – tulburări obsesionale compulsive –, care par să se fi răspândit foarte mult în ultima vreme. Aceste TOC sunt prezente îndeosebi în sindromul Gilles de la Tourette și iau adesea forma gesturilor și cuvintelor murdare (copropraxie și coprolalie), și chiar a blasfemiilor.

Astăzi se admite în mod curent faptul că sindromul Gilles de la Tourette are o origine organică, manifestându-se mai ales printr-o agitație nervoasă dezordonată. Ne întrebăm însă de ce tulburările obsesionale compulsive, când sunt structurate, iau forma gesturilor și cuvintelor murdare sau blasfemiatorii, și nu a unor gesturi și cuvinte oarecare. E evidentă aici implicația morală și spirituală.

Am putea fi tentați să vedem în aceasta o lucrare demonică, dat fiind că blasfemiile și cuvintele murdare sunt obișnuite în fenomenele de posesie demonică. Lucrul acesta însă cere discernământ duhovnicesc.

Se pare că de fapt, în majoritatea cazurilor, e vorba de pierderea controlului moral, ca și a celui fizic și psihic.

O reeducare este însă posibilă, și în multe cazuri terapiile mai sus amintite pot fi aplicate cu succes.

Tratarea lor se poate inspira și din terapeutica duhovnicească a cugetelor de hulă, curente pe anumite trepte ale vieții spirituale, care, fără să fie semn de boală psihică, sunt și ele manifestări compulsive nedorite și sursă de chin și neliniște pentru cei care le îndură.

5. Agresivitatea perversă

Agresivitatea, îndreptată fie împotriva propriei persoane, fie împotriva altora, este o componentă a multor boli psihice.

Agresivitatea contra propriei persoane poate ajunge la forme extrem de grave, ca automutilarea și sinuciderea. Ea este adesea legată de voința de autopedepsire și ține în acest caz de două atitudini generatoare de boală, despre care am vorbit deja în acest capitol: falsa culpabilitate și lipsa prețuirii de sine.

Agresivitatea îndreptată contra altei persoane are o mică legătură cu atitudinea reală a celuilalt, decurgând în esență dintr-o deformare a reprezentării de sine în relația cu celălalt, care corespunde fie supraevaluării, fie devalorizării propriei persoane și unei nevoi de a se proteja de ceilalți prin stabilirea unei distanțe față de ei.

Înfățișând chipurile mâniei (*orgé*), forma pătimașă a agresivității, Părinții arată că ea se ivește în suflet când omul nu-și poate împlini plăcerile și mai cu seamă când plăcerea îi este răpită sau se teme că va fi lipsit de ea, adică atunci când „iubirea de sine (*philautia*) e împunsă de durere".[1] Atunci se pornește cu mânie împotriva celui care-i răpește plăcerea sau își închipuie doar că i-o poate răpi.

Și pentru că plăcerea e legată de dorință, până la urmă, după cum spun Părinții, la rădăcina mâniei stau dorirea celor desfătătoare și alipirea pătimașă de ele.

Iubirea lucrurilor materiale și a plăcerilor ce le însoțesc se arată în felurite chipuri în mulțimea de patimi. Potrivit tradiției ascetice, există trei mari categorii de pa-

[1] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, Prolog.

timi sau trei moduri principale de alipire de cele pământești care pot pricinui mânia celui lipsit de plăcerile izvorâte din ele sau amenințat de pierderea lor sau împiedicat să le guste: iubirea mâncărurilor (patima gastrimarghiei), iubirea banilor, a bogăției și îndeobște a lucrurilor materiale (patima filarghiei și a pleonoxiei); iubirea de sine (patima slavei deșarte și a mândriei).

Dintre ele, slava deșartă și mândria sunt cele dintâi. Pentru că omul se lasă pradă mâniei mai ales atunci când îi este rănit amorul propriu (*philautia*), atunci când se simte umilit, ofensat, desconsiderat (când buna părere despre sine nu se reflectă în părerea celorlalți). Așadar cele ce par a fi cauze exterioare și îndreptățite ale agresivității nu sunt de fapt decât catalizatoare și revelatoare ale unei agresivități care țâșnește de-a dreptul din sufletul omului, iscată de mândria sa. O probă *a contrario* este că cel smerit rămâne pașnic și blând și atunci când altul se pornește asupra lui cu mânie. Prin mânie, ură, dorință de răzbunare și toate celelalte forme de ostilitate, omul își arată dorința de a restabili în ochii celui care l-a umilit și în proprii săi ochi buna părere de sine știrbită.

Lepădarea de sinele păcătos și agonisirea smereniei sunt de aceea cel mai temeinic tratament duhovnicesc pentru mânia pătimașă.

Ca și în cazul fricii, tratarea agresivității cere convertirea puterii agresive sau irascibile (*thumos*) din care provine.

Să reamintim că puterea irascibilă i-a fost dată omului de Dumnezeu la creație și face parte din însăși firea sa. Potrivit planului dumnezeiesc, rostul ei era acela de a-l face pe om în stare să lupte contra ispitelor și a Ispititorului, să se ferească de păcat și de rău; acestea i-au fost

dintru început menirea și lucrarea firească. După cădere, rostul ei a rămas același, dar de-acum omul avea nevoie de ea ca să se lupte împotriva pornirii spre rău sădită în el de păcatul strămoșesc, adică împotriva patimilor, și ca să ducă „lupta cea bună", care-l urcă pe om la curăția inimii, la împlinirea virtuților și la unirea cu Dumnezeu. Însă păcătuind, omul i-a strâmbat rostul, și, în loc s-o îndrepte împotriva celui-rău și a relelor din sufletul său, a întors-o împotriva aproapelui. Adesea, în loc să războiască cu mânia omul căzut din el, sugrumă omul cel adevărat și duhovnicesc, punând-o întotdeauna să lucreze împotriva firii. Reaua și nefireasca ei folosire întemeiază feluritele forme ale agresivității bolnăvicioase.

La tămăduire se ajunge întorcând puterea irascibilă de la lucrările ei rele: războirea cu aproapele și cu sinele cel adevărat – cel după chipul și asemănarea lui Dumnezeu –, și ridicând-o împotriva ispitelor, a cugetelor rele, a patimilor și a tuturor relelor din suflet, încă și împotriva omului căzut din ființa noastră – pe care-l nasc înstrăinarea de Dumnezeu, ghemuirea în sine și alipirea prin patimi de lumea de aici.

Întoarcerea iuțimii la rostul ei firesc e una din cele dintâi legiuiri ale vieții ascetice, și numai ca parte a unei astfel de vieți are valoare și sens.

6. Pervertirea dorinței

La multe boli psihice e atât de prezentă în prim planul simptomelor patologia dorinței, încât nevrozele au fost numite chiar „boli ale dorinței", fie că e vorba de o slăbire, fie, dimpotrivă, de o exaltare sau de o exacerbare, sau chiar de pervertirea ei. Nu e lipsit de semnifica-

ție faptul că Freud și Jung au pus *libidoul* – chiar dacă l-au înțeles în mod diferit – în centrul înțelegerii patologiei psihice. În antropologia Părinților răsăriteni, puterea poftitoare (*epithumia, epithumetikon, epithumetike dunamis*) apare, alături de rațiune (*logos*) și puterea irascibilă (*thumos*), ca una dintre cele trei principale facultăți umane. Reaua ei folosire, după cum am arătat în altă parte, generează în mare parte patologia spirituală[1] și credem că și pe cea psihică.

Să amintim că, potrivit antropologiei creștine elaborată de Sfinții Părinți, omul a fost creat pentru a se uni cu Dumnezeu. I s-a sădit de aceea în fire putere poftitoare, ca pe Dumnezeu să-L dorească, spre El să se înalțe și cu El să se unească. A omului era această folosire firească, adică pe potriva firii lui, care îl făcea teafăr.

Și cum unde-i dorință e și plăcere, mânarea firească a dorinței către Dumnezeu îi dăruiește omului plăcere duhovnicească. Această dumnezeiască și preafericită plăcere (*edone*) este pentru om cea mai aleasă bucurie – numită de Domnul „bucurie deplină" (cf. In 15, 11) –, bucurie pe care nimic altceva nu i-o poate da, pentru că tot ce este în afara lui Dumnezeu e mărginit, și aduce bucurie mărginită și trecătoare.

Înfățișând istoria spirituală a omului, Părinții spun că în starea sa originară – firească, după ei – omul își îndrepta spre Dumnezeu toată puterea sa iubitoare și numai El îi era toată bucuria, desfătarea și fericirea. Se putea desfăta și cu cele sensibile (cf. Fac. 2, 16), în chip însă duhovnicesc, adică în Dumnezeu, contemplând „rațiunile" lor duhovnicești, *logoii* lor.

[1] *Thérapeutique des maladies spirituelles*, ed. a IV-a, Paris, 2000, pp. 65-86.

Prin păcat, omul s-a abătut de la această lucrare care îl unea cu Dumnezeu și-l făcea în stare de a uni cu Dumnezeu, în el, întreaga creație. Omul și-a pervertit astfel firea; și-a întors întreagă poftirea spre creaturi, dorind să se desfete cu ele, numai de dragul lor și al lui, fără de Dumnezeu.

Lepădând dorirea și dragostea de Dumnezeu, îl prinde iubirea „trupească" de sine – filautia, cum îi spun Părinții – și de cele trupești, aflându-și de-acum în sine însuși și în acelea, prin simțirile trupului, toată desfătarea și bucuria.

Strămutarea dorinței înnăscute după Dumnezeu la dorirea lumii, abaterea – „împotriva firii" (*para phusin*) și „împotriva rațiunii" (*para logon*) – puterii poftitoare a omului de la Dumnezeu, ținta sa firească, spre lumea cea simțită, luată în sine, înseamnă pervertirea, „denaturarea", îmbolnăvirea acestei puteri, pe care o îndură firea întreagă a omului căzut.

Mulțimea dorințelor omului căzut, care caută în tot felul plăcerea simțită, căreia îi închină de acum întreaga sa viață, și modurile, trupești și sufletești, prin care se ferește în orice chip de durerea trupească și sufletească, nu sunt altceva decât mulțimea de patimi, și toate-s boli spirituale.

Dorințele duhovnicești, înmănuncheate în dorirea lui Dumnezeu, și dorințele sensibile „trupești" nu sunt, cum s-ar crede la prima vedere, fiecare de alt soi și n-au fiecare altă rădăcină. În ființa omului e o singură putere poftitoare (*epithumia, epithumetikon, epithumetike dunamis*).

La omul normal (Adam înainte de păcat și omul restaurat în Hristos, care e sfântul), această unică putere poftitoare, potrivit firii ei, este deplin întoarsă spre Dumnezeu, „obiectul" firesc și normal al dorinței omenești.

Dorințele lumești răsărite în omul căzut și păcătos nu sunt, după adevărata lor fire, decât dorința firească, întoarsă de la ținta ei dumnezeiască și răsădită în lumea cea simțită, răsfirată în mulțimea de lucruri din ea.

Toate dorințele omului căzut sunt pricinuite așadar de decăderea și strămutarea vătămătoare în lume a dorinței firești și originare după Dumnezeu, de întoarcerea ei contra firii, de pervertirea ei; sunt biete erzațuri.

Așa se face că, îndreptându-ne dorința spre ceva anume, automat o întoarcem de la altceva. De aceea, cu cât va dori și va iubi omul mai mult cele materiale, cu atât mai puțin Îl va dori și-L va iubi pe Dumnezeu. Dimpotrivă, de-L dorește și-L iubește cu adevărat pe Dumnezeu, nu poate dori nimic lumesc, și nici dorințe pătimașe n-are, pentru că și-a țintuit în El și în cele duhovnicești întreaga putere a doririi sale.

Și de aceea dorința se mută negreșit dintr-un tărâm în altul – din cel duhovnicesc în cel lumesc și trupesc, și invers –, pentru că dorința nu piere niciodată și cere cu tărie săturarea ei.

Abătându-și dorința de la Dumnezeu, ținta-i cuminte și firească, și întorcând-o către sine și făpturi, spre a se desfăta de ele fără de Dumnezeu, omul se folosește de ea în chip nelegiuit, n-o mână după cum cere firea, lucrează împotriva firii, în chip cu adevărat nebunesc.

Odată „sucită", dorința îl silește pe om să trăiască într-o lume pe dos, în care valorile sunt răsturnate, lucrurile ies din dreapta lor rânduială și-și pierd adevăratele măsuri. Pierzând cunoașterea adevăratului Dumnezeu, mânându-și dorința spre noi desfătări, omul ajunge să absolutizeze dorințele și plăcerile sensibile – și obiectele de care-s aninate – și să le așeze în locul lui Dumnezeu.

Din cele văzute își plăsmuiește astfel o mulțime de falși dumnezei, adică idoli. Aflăm aici același proces patologic și patogen al creării de idoli, amintit mai sus.

Legătura omului cu făpturile nu ține seama de Dumnezeu, ci numai de propria-i plăcere, și n-are alt dreptar decât dorințele sale. Nu ia aminte la „rațiunile" lor duhovnicești (*logoi*) și nu se poartă cu ele după cum e drept, ci după cât de mult le dorește, și după cât de plăcute îi sunt le socotește de preț și însemnate. Lumea e pentru om de-acum oglindire fantasmagorică a dorințelor sale, iar făpturile, prilej de patimi și desfătare a simțurilor. Relațiile omului cu toate făpturile creației și semenii săi sunt în felul acesta total pervertite; pierzându-și în ochii săi valoarea spirituală, ajung simple obiecte ale plăcerii, pradă a patimilor sale. Relațiile dintre oameni ajung până la urmă relații între obiecte de care fiecare se folosește după pofta sa.

Înșelat de dorința-i perversă, omul nu știe niciodată să spună drept ce-i binele și ce e bine pentru el. În starea de cădere, plăcerea legiuiește ce e bine. Omul numește bun și dorește ce-i este lui pe plac, numai și numai pentru că-i place, chiar dacă de fapt îi face rău; și fuge de ce-i bun pentru el și zice că-i rău, numai pentru că nu-i desfată simțirea. Așa că singur hotărăște ce-i bine și ce-i rău, mânat de simțuri și vânând plăcerea; și întotdeauna încurcă adevăratul bine cu binele părelnic la care-l îndeamnă dorința-i păcătoasă.

Și așa, amăgit, omul bântuie printr-un tărâm al închipuirilor, privind numai la chipul cel văzut al lumii, pe care i-l nălucește pofta sa păcătoasă, și crede că dincolo de el nu-i nimic. Tăind din lume un petic și orb la ce-i mai mult, iată-l cum aiurează din pricina dorinței căzută de la Dumnezeu, mutată înspre făpturi, de care,

fără de Dumnezeu, nu poate să se bucure, că-s biete fantasme și de fapt nici nu sunt.

Nădejdea de a se bucura pe dată și ușor de plăcerile lumești spre care și-a îndreptat puterea de a dori, întoarsă de la Domnul, e de aceea iute spulberată, și durerea se arată a fi negreșit legată de gustarea acestor plăceri.

Durerea aceasta nu-i doar trupească, ci e și durere a inimii, care ia chipul tristeții și, întrecând măsura, trece în depresie.

Tristețea vine din lucrul de rând pe care-l dorește și din puțina plăcere stoarsă din el de marea putere de a dori a sufletului său, menit desfătării celei mai înalte. Că trebuia s-o mâne către Dumnezeu, și de bunătățile dumnezeiești, făgăduite lui, să se desfete. Dar întorcând-o de la Dumnezeu, îi pune în față lucrușoare mici, simple părticele, în vreme ce sufletu-i dorește cu nesaț Nemărginitul și Desăvârșirea. Că n-a schimbat căderea firea puterii de a iubi, ci doar cătarea i-a înstrăinat-o. Țintind firesc dumnezeiescul dintru început, nu-și poate afla în lume bucuria, pentru că-i mărginită și nu e săturare în ea pentru nemărginita lui dorință de nemărginire. Neistovita suspinare după fericire a însăși firii sale e ostoită cu plăceri mărunte și iute trecătoare, care-i lasă sufletul gol și pustiu. Să ne amintim că așa îi spune Domnul samarinencei: *Oricine bea din apa aceasta va înseta iarăși* (In 4, 13).

Chiar împlinite, dorințele lumești n-au cum să-l mulțumească pe om, și întotdeauna sufletul său se simte sărac, pentru că nu află în lume nimic pe potriva năzuințelor sale – de care-i îmboldit, dar nu le știe tâlcul. Așa că omul prăbușit din Rai aleargă în deșert din lucru în lucru, sorbind din fiecare tot ce-i poate da, fără să-și

afle satul setei sale. Și așa viețuiește, mereu lipsit, mereu nemulțumit, mereu nesăturat în foamea ființei sale. Când, uneori, pentru o clipă i se năzare că a aflat în fine desăvârșitul pe care-l căuta, până la urmă se vădește că-i lucru de nimic și pieritor; și dintr-odată i se arată golul care-l desparte de ce-i cu adevărat desăvârșit. Și atunci, biata sa inimă neliniștită, lipsită și săracă, e cuprinsă de cea mai mare tristețe.

Nu-i om care să nu treacă prin astfel de stări, pe care însă le aflăm acutizate și exacerbate în bolile psihice, fie că e vorba de absolutizarea unei anumite dorințe sau a lucrului dorit, fie de fixarea pe anumite forme de plăcere, fie de sentimentul de frustrare legat de insatisfacție, care e prezent mai cu seamă în depresii.

Tratamentul duhovnicesc în astfel de cazuri are menirea de a-l ajuta mai întâi pe bolnav să înțeleagă cât de neînsemnate îi sunt și dorința și plăcerea de care-i animată. Mergând mai în adânc, îi descoperă apoi natura „perversă" a dorinței căzute din rostul ei dintâi și sfânt, al firii care încă mai viază în adâncul sufletului său, numit de noi inconștientul „teofil". În fine, îl învață să-și convertească dorința, s-o întoarcă la rostul ei firesc, s-o îndrepte iarăși spre „țelul ei dumnezeiesc", după cum spune Sfântul Grigorie de Nyssa.

Această convertire e și ea parte a unei nevoințe mai cuprinzătoare, de veștejire a patimilor – forme de investire patologică a dorinței –, și de împlinire a virtuților – forme de alipire de Dumnezeu prin dorința întoarsă iarăși către El.

7. Prețuirea excesivă de sine

La anumite boli psihice una dintre cauze este prețuirea excesivă de sine. Această stare spirituală patogenă joacă un rol important mai ales în nevroza isterică și în psihoza paranoică, dar poate fi regăsită adesea și în schizofrenie și în alte boli psihice.

Ea poate să privească anumite aspecte ale eului, stând alături de sentimentul de devalorizare pe care subiectul îl încearcă în legătură cu alte aspecte ale eului său, sau poate fi „compensarea" unui sentiment de devalorizare a eului, mai profund. Despre acest sentiment de devalorizare a eului vom vorbi în capitolul următor.

La baza prețuirii excesive de sine se află trei boli spirituale: filautia, cenodoxia și mândria.

1. Filautia (*philautia*) poate fi socotită drept originea tuturor patimilor, adică născătoarea tuturor celorlalte boli spirituale.[1]

Există totuși o formă de filautie virtuoasă, care ține de firea omului, la care îndeamnă Însuși Domnul spunând: *Să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuți* (Mt. 19, 19; Lc. 10, 27); aceasta înseamnă să te iubești pe tine ca făptură a lui Dumnezeu, creată după chipul Lui și chemată să ajungă la asemănarea cu El, să te iubești, dar, pe tine în Dumnezeu, și pe Dumnezeu în tine. Iubirea pătimașă de sine este pervertirea acestei virtuoase iubiri, ajunsă amor propriu, în sensul primar și direct al acestui termen, adică iubire egoistă de sine, iubire a eului căzut, înstrăinat de Dumnezeu și întors spre chipul văzut al lumii, cu trai trupesc, iar nu duhovnicesc.

[1] A se vedea studiul nostru *Thérapeutique des maladies spirituelles*, ed. a IV-a, Paris, 2000, pp. 151-157.

2. Cenodoxia (*kenodoxia*), numită îndeobște „slavă deșartă" sau vanitate, se arată, în forma ei cea mai des întâlnită, ca împăunare și lăudare a omului cu cele ce are sau crede că le are și ca dorința de a fi văzut, cinstit, admirat, stimat, onorat, lăudat de ceilalți oameni.

Pe această treaptă, bunurile cu care se mândrește vanitosul sunt cele pământești, „trupești"; iar cinstirea și slava pe care și le dorește ca stăpân al lor sunt slavă și cinstire omenească.

Iubitorul de slavă deșartă se împăunează și vrea să fie admirat pentru cele pe care i le-a dăruit natura: pentru că-i chipeș și arătos – ori își închipuie că este –, pentru că are glas frumos sau pentru finețea purtărilor sale, pentru aerul nobil și pentru tot ce-l face așa de atrăgător. Iarăși, se mândrește și așteaptă laude pentru că este îndemânatic sau priceput la ceva. Și tot așa se îngâmfă și cere cinstire pentru rang, bogății și avuția pe care și-a agonisit-o sau pentru puterea sa.

Există și o slavă deșartă mai subțire, care și ea stăpânește pe mulți, dar nu-i iscată de lucruri materiale, ca cea de dinainte, ci de istețimea minții, de bunele purtări ori de virtutea vieții; și pentru acestea vrea omul să fie luat în seamă, cinstit și lăudat.

Slava deșartă, ca orice patimă, e izvor de plăcere prin care îl ține pe om lipit de ea; și, ca s-o guste, e gata de orice, chiar și să sufere. De dragul acestei mari plăceri, pe care o înflăcărează iubirea de sine, se lasă omul înrobit de slava cea deșartă.

Ca toate patimile, slava deșartă e curată boală, pentru că strâmbă ce este firesc, mutând lucrarea de la rostul cuvenit la unul împotriva firii. Dumnezeu a rostuit firea iubitoare de slavă, dar slava ei era dumnezeias-

ca slavă, ce vine din alipirea de Dumnezeu, iar nu slava omenească vânată de patimă, numită de Apostol, și în urma lui de Părinți, „laudă după trup" (cf. II Cor. 11, 18). În multe locuri în care se vorbește despre cenodoxie se face deosebire între aceste două soiuri de slavă. O spune limpede Evanghelistul (cf. In 12, 43), iar Apostolul Pavel zice mai ocolit, spunând că, lăudându-se, în Domnul se laudă și că în afara Lui lăudarea e rea (cf. Filip. 3, 3; Gal. 6, 14). Slava primită de om de la Dumnezeu prin părtășia de slava Sa, pe care i-o dă unirea cu Hristos, e singura vrednică de un astfel de nume.[1] Singură ea este neînșelătoare, de cel mai mare preț, desăvârșită și netrecătoare, pe potriva menirii firii omenești și a măreției hărăzite de Dumnezeu făpturii Sale.

De îndată ce, păcătuind, omul s-a întors de la Dumnezeu, s-a frânt și zborul spre slava cea dumnezeiască al firii sale. Dar dorul nu s-a stins, și vrea să-și potolească setea de slavă din sufletul său în lumea spre care și-a întors privirea. Și-n slava aceasta „după trup" își caută, într-un jalnic chip, despăgubirea pentru pierduta slavă cerească, de care nu mai știe. Cenodoxia se întemeiază, așadar, pe o pervertire, pe deturnarea patologică a tendinței naturale a omului spre slavă, și e un comportament patologic de substituție, ca urmare a unei frustrări ființiale. Și aici e vorba de o singură putere de a dori, mânată însă spre două ținte contrare, iar nu de două puteri, de o altă fire, ce s-ar putea împăca. După cum spun Părinții, slava cerească și cea deșartă se vrăjmășesc, nu suferă să stea împreună și de e tare una, cealaltă negreșit slăbește.

Cenodoxia îl duce pe om la delir, unul dintre efectele sale patologice fundamentale; de aceea Părinții adesea o

[1] Origen, *Despre rugăciune*, XIX.

numesc „nebunie". Și acest delir are diverse grade, de la forme anodine până la forme grave (dubla personalitate), trecând prin forme medii (ca mitomania).

Din punct de vedere duhovnicesc, cenodoxia vădește lipsa de credință în Dumnezeu, după cuvântul Mântuitorului, Care spune: *Cum puteți voi să credeți, când primiți mărire unii de la alții, și mărirea cea de la unicul Dumnezeu nu o căutați?* (In 5, 44). Ea arată, dimpotrivă, alipire de lume; iubitorul de slavă deșartă crede în oameni – și de la ei așteaptă admirație, stimă, onoruri și laude – și în tot ce-l poate face mare în ochii lor. De aceea Părinții spun că iubitorul de slavă e închinător la idoli.

Obârșia slavei deșarte e neștiința. Cel doritor de slavă cu adevărat nu știe cât de neînsemnate sunt cele din care-și culege slava, care și ea e mică și de rând. Crede că sunt adevărate și de preț lucruri care nu sunt deloc așa. Cinstește de parcă ar fi desăvârșit și veșnic ceva firav și trecător. Nu știe că singură slava cea de la Dumnezeu e desăvârșită și veșnică și numai pricinile de laudă în Dumnezeu sunt cu adevărat întemeiate. Până și numele de *kenodoxia* arată că-i deșartă, ușuratică, fugară, simplă spoială (*kenos* însemnând literal „gol", „lipsit de conținut", „fără fundament"), ca și această lume din care-și soarbe seva și al cărei chip „trece" (cf. I Cor. 7, 31); și toată mărirea aceasta omenească e ca „floarea câmpului", cum spune prorocul (cf. Is. 40, 6-7), care iute se veștejește ori ca visul ce îndată se destramă și-i uitat.

Slava deșartă tulbură vederea lumii; face să pară adevărate și bune cele deșarte și lipsite de preț; ea strâmbă lumea și o întoarce pe dos; măsoară lucrurile cu o minte rătăcită. Și face aceasta zi de zi, în cele mai grosolane chipuri.

Și cel cuprins de o slavă deșartă mai „subțire", care se fălește cu iscusința minții, cu purtare dreaptă și agoniseli duhovnicești, delirează și el; se laudă cu daruri pe care nu le are, iar metehnele și patimile nu și le vede deloc. Și de-ar avea cu adevărat în el vreun bine, iarăși se înșală, socotind că sunt ai săi talanții dați de Dumnezeu, ai Căruia și sunt după dreptate.

Slava deșartă aduce numai rele. Cei care pentru faptele lor așteaptă laude de la oameni, după cum spune Domnul (cf. Mt. 6, 2), și-au primit plata lor și-s vrednici de plâns, că iarăși zice: *Vai vouă, când toți oamenii vă vor vorbi de bine!* (Lc. 6, 26).

E o patimă care nimicește pacea sufletului, tulburându-l în felurite chipuri.

Mai întâi, din pricina ei omul se tot frământă ca să dobândească prețuirea și laudele pe care le râvnește, și inima sa e de aceea pururi îngrijorată, zbuciumată și neliniștită. De nu le dobândește, se adaugă alt chin. Și adesea iubitorul de slavă capătă cele pe care nu le vrea; în locul admirației, trecerea cu vederea; în locul cinstirilor, necinstire, ură, pizmă, mustrări; iar când împăunarea e vădită de vorbe și purtări, e chiar batjocorit și luat în râs. Și atunci cum să nu fie trist și tulburat? Că n-are parte de plăcere, ci de vrăjmășie și ceartă; și nici nu știe ce să mai facă pentru ca iarăși să se înalțe în ochii celor din jur.

Biruit de cenodoxie, omul își pierde libertatea; e înlănțuit de ea și de toate cele ce pot să-i astâmpere patima. Tiranică, precum toate celelalte patimi, îl face supus poftelor stârnite de ea și plăcerii, plecat părerii oamenilor și cinstirilor, rob al celor cărora voiește să le fie pe plac de dragul laudelor.

Lucru primejdios și înfricoșător este că slava deșartă îl cufundă pe om în lumea închipuirilor sale. Orbit de ea, se vede pe sine bogat în virtuți, în vrednicii și averi; se visează sus-pus, cinstit și lăudat. Și așa se rupe de lumea cea aievea, nu ia aminte la cele din jur, e zăbavnic la lucrările sale cele bune, își pierde vigoarea, iar sufletu-i ajunge slăbănog și amorțit. Din stăruința în astfel de fantazări se poate ajunge la accese de delir și halucinații.

3. Mândria (*uperephania*) are și ea două forme. Una se manifestă îndeosebi în raporturile omului cu semenii săi; cealaltă privește mai mult relația omului cu Dumnezeu.

a. Prima formă de mândrie e a omului care crede că e mai presus de ceilalți oameni sau decât cutare ori cutare om; e încă și căutarea înălțării, de nu se vede pe sine mai mare decât ei. Oricum, mândrie este înălțarea de sine – întemeiată ori nu –, pentru însușiri trupești sau sufletești, pentru rang, bogății, putere. Trufașul e mândru de sine și încântat de el, se prețuiește și se laudă în sinea sa, la fel ca iubitorul de slavă deșartă. Însă acela așteaptă de la alții osanalele pe care acesta singur și le dă.

Cel ce se înalță pe sine negreșit scoboară pe aproapele său. Îl privește de sus, îl nesocotește, ba uită chiar cu totul de el, ca de un nimeni, că așa este mândria de acest fel.

Mândria îl face pe om să se măsoare cu cel de alături și să-și spună că e de o altă stirpe decât el. Chipul acestei mândri e fariseul din Scriptură, care zice: *Nu sunt ca ceilalți oameni, răpitori, nedrepți, adulteri, sau ca și acest vameș* (Lc. 18, 11). Omul, din mândrie, se tot măsoară cu ceilalți, socotește care-i mai mare și care-i mai mic, și până la urmă își spune că el e cel mai bun sau cel puțin

mai bun decât alții, într-un lucru ori altul, ba chiar în toate cele la care s-a gândit. De aceea, își judecă cu asprime semenii și întotdeauna critică tot ce fac și ce spun.

Soiul acesta de mândrie se vădește prin purtări pline de trufie. Omul mândru „se laudă cu ale sale, înflorindu-le, ca să pară mai grozav decât este"[1]. E înfumurat, îngâmfat, plin de sine, sigur pe el, încrezător și mulțumit de sine; pe toate le știe, are întotdeauna dreptate; de aceea se și îndreptățește mereu și-i mereu pus pe ceartă; pe toți îi învață și tuturor le poruncește. Metehnele nu și le vede, sfaturi nu primește, mustrarea și dojana le urăște; îi sunt nesuferite porunca și ascultarea. Trufașul se mânie lesne, înțeapă cu vorba, răspunde cu acreală sau tace cu năduf, e mai întotdeauna dușmănos și grabnic la jignire. O mică mustrare de i se face, îndată în felul acesta se iuțește.

b. Cealaltă mândrie e înălțarea de sine față de Dumnezeu și ridicare împotriva Lui. Se arată ca tăgăduire sau lepădare de El, fie sub chipul împotrivirii pe față, fie sub chipul tăgăduirii milei lui Dumnezeu și al semețirii cu puterile sale.[2] Cel mândru nu-L primește pe Dumnezeu ca Ziditor al firii omenești, obârșie și capăt al ființei lui, Izvorâtorul a tot ce-i bun în el și a tot ce are, punându-le pe toate numai pe seama sa.

Mândria aceasta îi pândește pe nevoitori, dar nu sunt scutiți de ea nici ceilalți oameni. Nu sare în ochi, pentru că zace în ființa lor; dar ea îi ține departe de Dumnezeu și înstrăinați de El. Chip al ei e traiul fără de Dumnezeu, viața cu totul slobodă a celui care se socotește pe sine singur începător și capăt al petrecerii sale pe acest pământ.

---

[1] Sf. Vasile cel Mare, *Regulile mici*, 56.

[2] Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXII, 2.

Tot omul, de trăiește fără de Dumnezeu, de nu vrea să știe de El ori Îl uită fie chiar și o clipă, se cheamă că Îl tăgăduiește și se așază pe sine în locul Său, vădindu-și astfel mândria. Omul, s-o spunem, se arată mândru ori de câte ori petrece înstrăinat cumva de Dumnezeu.

Cele două soiuri de mândrie, deosebite cum sunt, nu sunt străine una de alta și nelegate între ele. Mândria se arată întotdeauna cu aceste două fețe, nedespărțite în omul căzut, chiar dacă una îl stăpânește mai mult decât alta. Cea dintâi, e drept, semețește împotriva semenului, iar cealaltă, împotriva lui Dumnezeu, dar fiecare, deopotrivă, semețește și împotriva lui Dumnezeu și a oamenilor, pentru că nu se va purta omul cu oamenii altfel de cum se poartă cu Dumnezeu. Vădit este că întâiul fel de mândrie izvorăște și-și are temeiul în cel de-al doilea fel. Cu adevărat, omul se mărește și se prețuiește pe sine pentru că nu recunoaște că tot ce e bun în el și tot ce are nu sunt câștiguri ale sale, ci daruri de la Dumnezeu. Pe semen tot de aceea îl socotește mai prejos de el; zicând că acela nu știe să facă nimic bun, iar el, firește, știe, iarăși uită că tot binele se face cu ajutorul lui Dumnezeu.

Crezându-se trufașul mai grozav decât alții și dorind să-i întreacă pe toți, socotindu-se ajuns pe culmi și întotdeauna în mijlocul lucrurilor, împodobit cu toate însușirile și virtuțile, sau măcar în vreunele mai tare decât alții strălucind, se face pe sine însuși un mic dumnezeu. Și așa se pune pe sine în locul Celui ce singur este cu adevărat Dumnezeu, culme și miez, început și sfârșit, noimă și preț al oricărui lucru, izvor și temei a tot binele, a toată bunătatea, a toată virtutea, pricinuitorul oricărei desăvârșiri.

Făcându-se pe sine dumnezeu, firește că nu îndură să fie întrecut de altul și urăște tot ce ar putea să știrbească frumoasa părere de sine. De aceea, necontenit judecă și veștejește pe aproapele său, disprețuindu-l și înjosindu-l pe acela, ca să se arate el mai priceput. De îi este primejduită fudulia, se supără și se iuțește s-o apere cu sila.

Disprețuiește și nesocotește pe semen, pentru că Îl tăgăduiește pe Dumnezeu, făcându-se pe sine dumnezeu, și nu mai vede în acela chipul lui Dumnezeu, care-i dă puterea de a se face fiu al Lui și părtaș la cinstea și măreția cea dumnezeiască. Și ca pe un lucru de nimic trece cu vederea pe cel creat după chipul lui Dumnezeu, și prin care s-ar cuveni pe Dumnezeu să-L cinstească. E trufaș și îngâmfat, fiindcă se încrede în tăria sa, iar nu în harul cel dumnezeiesc, dătător de putere, și fiindcă se socotește cu totul slobod și neatârnat, neprimindu-L pe Dumnezeu ca pricinuitor și capăt al vieţuirii sale. Având drept lege voia sa și împotrivindu-se voii lui Dumnezeu, firește că îi este drag să poruncească și nu ascultă de nimeni și de nimic.

Și, iarăși, neprimindu-L pe Hristos drept arhetip al firii sale, ci în toate își este singur măsură și dreptar, pe toate le judecă, pe toate le știe, e mare învățat și învățător al altora, și nu îndură să i se împotrivească cineva. Pe scurt vorbind, trufașul e plin de sine pentru că-i gol de Dumnezeu.

Părinții socotesc mândria boală rea și chiar de-a dreptul nebunie.

De ce-i mândria boală? Ca și slava deșartă, e rodul pervertirii unei porniri firești. Căci omul prin facere a fost menit înălțării la Dumnezeu și unirii cu El în desăvârșită iubire și cunoaștere. Iar înălțarea la Domnul în

Domnul trebuia împlinită, făcându-se omul asemenea Lui prin lucrarea virtuților sădite în firea sa și agonisind pentru sine tot mai mare bogăție de har dumnezeiesc. Urcarea se făcea prin ostenelile sale și harul Duhului Sfânt, adică lucrând împreună și omul, și Domnul. Și în unire cu semenii săi. Dar omul a stricat pornirea firească, de unul singur pe sine înălțându-se, singur pe sine îndumnezeindu-se, voind să se facă, după vicleana făgăduință a Șarpelui, „ca Dumnezeu", de unul singur, fără de Dumnezeu, cu singure puterile sale, lepădând harul Lui. Așa voinicindu-se și ridicându-se fără de Dumnezeu, s-a ridicat împotriva lui Dumnezeu. Și în loc să lucreze și să se ridice la Dumnezeu dimpreună cu fratele, omul a lucrat și s-a ridicat împotriva omului, sfâșiind astfel firea omenească cea una.

La rădăcina mândriei stă încă și o altă strâmbare a celor firești, legată de cea de mai înainte. Firesc e pentru om să pună ce-i bun în el pe seama lui Dumnezeu și, socotindu-l dar al Lui, să mulțumească Celui ce este dătătorul, pricinuitorul și desăvârșitorul a tot binele. Domnul Hristos ni Se face întru aceasta pildă, că aceluia care-L numise „Învățătorule bun" îi spune: „*Pentru ce-Mi zici bun? Nimeni nu este bun decât unul Dumnezeu*" (Mc. 10, 17-18). Trufașul însă purtarea cuminte o sucește: pune binele pe seama sa, pe sine singur se socotește pricinuitor și împlinitor a tot ce-i bun și mulțumire luișiși își aduce.

Mândria se arată ca boală și în alt fel. Temeiul oricărei mândrii e, după cum spun Părinții, neștiința. E limpede că întâi de toate omul nu știe de Dumnezeu. Că, după cuvântul Scripturii, acesta e începutul trufiei (cf. Sir. 10, 12). Bolind de această neștiință, trufașul vede lumea cu ochi de nebun.

Cu ochi de nebun se vede mai întâi pe sine însuși. Că se fălește, strigă că-i mai grozav ca toți, se crede a fi ceva sau cineva, se vede împodobit cu tot soiul de însușiri frumoase; nu știe, nebunul, că fără Dumnezeu omul e doar o mână de țărână, și bunurile sale toate-s deșarte, stricăcioase, trecătoare, pieritoare, biete năluciri.

Nebuneasca-i părere de sine o vădește clar împodobirea cu închipuite virtuți și atunci când în ochii tuturor se arată, nu mare cum se crede, ci mic și neînsemnat.

De s-ar și lăuda cu adevărate virtuți, tot nebun rămâne, că socotește bun al său darurile lui Dumnezeu, pricinuite de împărtășirea de harurile Sale. Că spune Apostolul: *Ce ai, pe care să nu-l fi primit? Iar dacă l-ai primit, de ce te fălești ca și cum nu l-ai fi primit?* (I Cor. 4, 7). Facerea lui de bine e o simplă mijlocire, și atunci pentru ce s-ar mândri? Tot gândul bun, orice însușire și virtute sunt de la Dumnezeu și harul Său le face să rodească. Punându-le pe seama sa, trufașul își sporește și mai mult nebunia, ca unul care, în chip vădit, se socotește pe sine dumnezeu.

Adevărata cunoaștere de sine este să știe omul că fără Dumnezeu el nu-i nimic. Cel care în tot chipul pe sine se socotește mare și pe sine se laudă, nu știe cu adevărat despre sine nimic. Stăruie în amăgire, că zice Apostolul: *De se socotește cineva că este ceva, deși nu este nimic, se amăgește pe sine însuși* (Gal. 6, 3). Ba chiar aiurează. Iar cel ce nu se știe pe sine cum este și se vede pe sine în chip rătăcit, cum ar putea să-i cunoască pe alții cu adevărat?

Omul mândru nu-l cunoaște bine pe aproapele său. Că de aceea îl înjosește și-l nesocotește, pentru că nu-i cunoaște cinstea și vrednicia de făptură creată după chipul lui Dumnezeu, și nu-l recunoaște drept frate al său

în Hristos. Așa că bunele relații cu aproapele se strică. În loc să-l cinstească pe aproapele său în Domnul, îl face prilej de cinstire de sine, oglindă strâmbă în care nu se mai străvede chipul lui Dumnezeu, ci chipul pe care el însuși l-a cioplit. Și în loc să-l simtă pe celălalt ca aproapele său în Domnul, semen și frate, omul mândru se răzlețește de ceilalți, se arată ca nimeni altul și mai presus de toți, schimbând frăția în vrăjmășie.

E drept că nu-s pe lume doi oameni la fel, că om de om se deosebește; că fiecare fire omenească altfel o plinește și oglindește chipul lui Dumnezeu cum nimeni nu l-a mai oglindit vreodată și nu-l va mai oglindi nicicând; fiecare are de înmulțit talanții săi. Da, om de om se deosebește și sunt pe lume oameni care-i întrec pe alții în însușiri și daruri. În Domnul însă se adună și se împreună toți (cf. I Cor. 12, 4-6, 11). Prin legături firești, cei unici și deosebiți stau împreună, fără împotrivire, în chip întregitor, spre folosul obștesc (cf. I Cor. 12, 27), într-unul și același neam omenesc, a cărui icoană este Biserica, trupul lui Hristos. În lume fiecare își are rostul și folosul său și nimeni nu se poate lipsi de celălalt (cf. I Cor. 12, 21). Nu este pe lume om de nimic, netrebnic, ba, după cuvântul Apostolului (cf. I Cor. 12, 22-25), celor mai puțin înzestrați li se cuvine o și mai mare cinste.

Omul mândru nu-și folosește darurile sale ca să ajute mădularele sărace și, așa, întregind cele de lipsă, să se unească cu ele în Domnul, cu duh smerit și simțire de frate; abate cele bune ale sale de la rostul firesc, se folosește egoist de ele pentru a se arăta ca nimeni altul; își face sieși scară, pe el se pune în vârf, iar pe ceilalți îi vede pe treptele cele mai de jos. În loc să piară tot ce-i deose-

bire și inegalitate, și în Domnul să fim un singur trup, trufașul, dimpotrivă, le sporește. Aproapele se schimbă în potrivnic și vrăjmaș. Mândria desparte și învrăjbește, strică legăturile omenești, pricinuiește mulțime de rele.

Trufia îl face pe om nevolnic să se întoarcă la Dumnezeu și către frate, îl ține chircit în sine, întemnițat în lumea strâmtă a eului său, pe care-l proslăvește. În tot ce face, e legat de sine. Mândria, după cum se vede, e tăgăduirea iubirii, surpare a legăturii iubitoare cu Dumnezeu, și în El cu fratele, și a păcii sufletești. Domnul ne-a dat puterea de iubi, ca prin iubire să ne unim cu El; cel mândru rostul ei firesc îl strâmbă, iubindu-se numai pe el. Mândria i se face lui iubire pătimașă de sine.

Mândria e izvor nesecat de suferință sufletească. Trufașul suferă că una se crede, și alta se vede; suferă că e primejduită și tăgăduită frumoasa părere de sine și că ar putea să scadă în ochii celorlalți; pururea însetat de slavă, e pururea nemulțumit.

Pacea inimii e spulberată, și omul are parte numai de zbucium și chin. Și adesea, în loc să fie cinstit cum își dorește, e luat în râs și batjocorit.

Teama că-i poate fi tăgăduit și ciobit chipul pe care singur și-l cioplește îl face pe trufaș neîncrezător, bănuitor, peste măsură de sensibil. Tot gândind că e nedreptățit și pornindu-se cu mânie împotriva oricui l-ar critica – fie că într-adevăr o face, fie că așa își închipuie el –, își strică bunele relații cu ceilalți. Toate acestea se manifestă vădit în psihoza paranoică, dar și în caracterul paranoic, care e un bun teren pentru ea.

Mândria iscă certuri, le ține vii, împiedică împăcarea și mărturisirea vinei; și chiar dacă în inima sa omul știe că a greșit, nu se smerește în fața aproapelui cerând iertare.

Și nici înaintea lui Dumnezeu nu se smerește, căci, după cum spun Părinții, trufașul e orb și uituc în privința greșelilor sale; și, nelepădând păcatul, rămâne despărțit de Dumnezeu. Greșelile fratelui însă nu le uită și ține în inima sa supărare pricinuitoare de zbucium și chin.

Pătimașa iubire de sine se tămăduiește de-i întoarsă la iubirea cea adevărată, adică la sfânta iubire de sine, de aproapele și de Dumnezeu, tustrele surori, și fiecare maică a celeilalte. Cum se câștigă aceste trei fețe ale iubirii, am arătat în alt loc.[1] Că „buna iubire de sine", cum o numește Sfântul Maxim Mărturisitorul, e chip al adevăratei iubiri e un lucru mai puțin știut. Dar despre ea vom vorbi în continuare.

De vrea să biruie cenodoxia – iubitoare de cinstiri omenești, lumești și pământești –, să-și pună omul mai întâi în gând că e deșartă, întemeiată pe cele pieritoare și biată vânare de vânt.

Apoi, pentru că o hrănesc cinstirile, faima, rangurile și mărirea, să lepede omul tot ce-i face parte de ele. Pe cea care îl mână să fie luat în seamă, s-o războiască prin vorbe, fapte și purtări de rând. Și să petreacă neștiut de oameni.

Slava deșartă așteaptă prețuirea și laudele celorlalți? Atunci să-și tăinuiască omul, de le are, darurile minții, faptele bune și zestrea de virtuți, iar greșelile să nu și le ascundă.

Iar leacul cel mai sigur și mai bun e îndeobște să îndure omul umilințele și disprețuirile, că sunt mântuitoare și îl izbăvesc de tirania celei care dorește mărirea lumească și cinstirile omenești.

---

[1] A se vedea studiul nostru *Thérapeutique des maladies spirituelles*, ed. a IV-a, Paris, 2000, pp. 729-760.

Slavă deșartă e și atunci când omul își este singur lăudător. Scapă de ea cel care-și nesocotește virtuțile și veghează să nu știe stânga sa ce face dreapta.

Slava de la oameni și cea de la Dumnezeu, cum am văzut, sunt potrivnice și una pe alta se alungă. De leapădă, dar, omul orice slavă omenească, are parte de slava dumnezeiască menită firii sale; iar de rămâne alipit de slava pământească, nu poate nicicum gusta slava cerească. De aceea, smerenia e cale de neocolit, că singură ea îl face pe om părtaș al slavei celei dumnezeiești. E a firii năzuința după slavă; și nu e alta pe potriva omului afară de slava de la Dumnezeu. Drept e, așadar, să se slăvească în Domnul, potrivit cuvântului apostolesc: *Noi ne lăudăm întru Hristos și nu ne bizuim pe trup* (Fil. 3, 3), și făgăduinței lui Dumnezeu care zice: *Eu preamăresc pe cei ce Mă preaslăvesc pe Mine* (I Reg. 2, 30). Și, în locul laudei „după trup" (cf. II Cor. 11, 18), să râvnească „mărirea cea de la unicul Dumnezeu" (cf. In 5, 44).

Cu cât dorește omul mai mult slava dumnezeiască, cu atât mai mult disprețuiește slava care vine de la oameni. Și așa, iubirea lui Dumnezeu și a slavei Sale mântuie sufletul de slava deșartă.

Iar rugăciunea, s-o spunem răspicat, îi este de cel mai mare folos. Căci ea îl dezlipește de această lume dorită de slava deșartă, și-l alipește de Dumnezeu; și prin ea Îl slăvește, recunoscând că a Lui „e cinstea, slava și închinăciunea".

Mândria are cam aceleași leacuri ca și slava deșartă.

De cea care este înălțare de sine înaintea semenilor și a lui Dumnezeu, se vindecă omul dacă se silește să nu se arate niciodată fudul, nimicind năravul patimii prin lepădarea tot mai mare de purtările trufașe, care sunt însușiri ale ei; lucrul acesta cere veghe lăuntrică necontenită.

Iar ca să-i fie mai ușor, să ia aminte numai la deșertăciunea și nimicnicia celor cu care se trufește, lucruri lumești, vremelnice și nestatornice, bogății și cinstiri trecătoare; să vadă numai cât de firav și plăpând e omul, pândit în astă lume de boală, bătrânețe, moarte; că fără Dumnezeu făptura omenească nu-i decât „pulbere și cenușă, umbră și fum"[1].

Mândria se arată, după cum am văzut, în: marea încredere în sine, mulțumirea de sine, purtarea trufașă, siguranța de sine, pretenția de a le ști pe toate, încrederea în propria judecată, convingerea omului că are întotdeauna dreptate, mania de a se justifica, duhul împotrivirii, voința de a învăța pe alții și de a porunci, refuzul de a se supune. Lupta cu aceste chipuri ale mândriei se poartă prin cele ce le stau împotrivă: lepădarea voii proprii, neîncrederea în propria judecată, renunțarea la îndreptățirea de sine, învinuirea de sine, neîmpotrivirea în cuvânt, lepădarea dorinței de a-i învăța pe ceilalți și a le porunci; pe acestea toate le împlinește desăvârșit ascultarea de părintele duhovnicesc.

De mândria care ne face să ne socotim mai buni decât toți ceilalți oameni, sau cel puțin mai buni decât mulți alții, și de aceea să-i disprețuim, scăpăm de ne silim să vedem cu ochi iubitor cele bune ale semenilor, neluând aminte la metehnele lor, ci numai la virtuți; că „dragostea risipește mândria", după cum spune Sfântul Maxim Mărturisitorul.[2] Bine ar fi să ne socotim chiar mai prejos decât toți, dar nu cu bolnăvicioasă înjosire de sine.

---

[1] Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Fapte*, XXX, 3; *Omilii la II Tesaloniceni*, I, 2; *Omilii la Osea*, IV, 4; *Omilii la Ioan*, XXXIII, 3.2.

[2] *Capete despre dragoste*, IV, 61.

Trufia o surpă pomenirea păcatelor, care face cunoscută sărăcia sufletului; iar de va fi și frângere a inimii, trufia va pieri.

Primirea fără cârtire a umilințelor e și ea un leac bun al mândriei.

Împăunarea cu darurile naturale – de orice fel ar fi – o lecuiește credința că tot binele vine de la Dumnezeu și cugetarea la acest cuvânt al Apostolului, care spune: *Ce te deosebești pe tine? Și ce ai, pe care să nu-l fi primit? Iar dacă l-ai primit, de ce te fălești, ca și cum nu l-ai fi primit?* (I Cor. 4, 7).

Cel mai puternic leac e însă rugăciunea, mai ales dacă e necontenită. Că, de cere omul în rugăciune ceva de la Dumnezeu, va primi și simțirea că cele dobândite sunt daruri ale lui Dumnezeu, iar nu câștig al ostenelii și vredniciei sale. Iar de-I mulțumește lui Dumnezeu în rugăciune pentru binefacerile Sale – cu inima frântă și zdrobită, iar nu ca fariseul –, iarăși va călca în picioare mândria, recunoscând că toate bunurile sale sunt de la Dumnezeu, de la Care purcede și la Care se întoarce tot binele, iar pe sine se socotește doar un nevrednic iconom al lor. Și tot cu rugăciune să ceară de la Dumnezeu izbăvirea de o boală atât de rea, pe care nu-i leac omenesc s-o poată răpune.

Cele înfățișate mai sus drept căi de tămăduire a slavei deșarte și a mândriei sunt deopotrivă căi de câștig al smereniei, marea și adevărata lor lecuitoare, căci e virtute ce li se împotrivește și se cuvine să stăpânească în locul lor.

Cum este ea și cum se dobândește, am arătat altă dată.[1] Acum spunem doar că smerenia vindecă multe din-

[1] *Thérapeutique des maladies spirituelles*, ed. a IV-a, Paris, 2000, pp. 692-709.

tre bolile spirituale ale omului și poate de aceea să-l tămăduiască și de bolile psihice iscate de astfel de boli.

8. Înjosirea bolnăvicioasă de sine

Înjosirea de sine se întâlnește în multe boli psihice, mai ales în depresii și în melancolie. Multe dintre dificultățile relaționale prezente în majoritatea nevrozelor sunt legate de ea.

Mulți Părinți spun că, paradoxal, înjosirea de sine izvorăște din iubirea de sine pătimașă și rea. Pentru că omul nu ființează cu adevărat decât în Dumnezeu – ca unul care este după chipul Lui și menit prin fire să urce la asemănarea cu El –, de se iubește pe sine fără de Dumnezeu, prin iubire pătimașă de sine, nu se va iubi cu adevărat pe sine, pentru că de fapt iubește în el pe un altul, care nu-i el cel adevărat, și așa urăște ceea ce este după adevăr.

Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că iubirea pătimașă de sine vine din necunoașterea lui Dumnezeu și de sine. Omul se iubește rău pe sine pentru că se vede în chip strâmb, fantomatic, amăgitor. Și cel mai adesea de aceea se simte om de nimic și lipsit de orice valoare, pentru că se raportează la o amăgitoare închipuire de sine.

Cuvenita prețuire de sine o află omul recâștigându-și adevărata cunoaștere de sine, înțelegând legătura profundă și intimă a ființei sale cu Dumnezeu, potrivit obârșiei și țelului ei, legătură care există în însăși firea sa de om, dar care-i rămâne la început neștiută.

Dar numai a se cunoaște cum este nu-i de ajuns. Numai prin schimbarea iubirii pătimașe în iubire sfântă se

întoarce omul la adevărata iubire de sine, căreia înjosirea de sine îi e meteahnă și lipsă.

Iubirea virtuoasă de sine, pe care Sfântul Maxim Mărturisitorul o numește „buna iubire de sine", e unul dintre chipurile iubirii. Căci iubirea e mai întâi iubire de Dumnezeu și apoi iubire de aproapele, pe care omul trebuie să-l iubească ca pe sine însuși, după cum poruncește Domnul: *Să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuți!* (Mt. 22, 39; Mc. 12, 31; Lc. 10, 27). Și așa, în iubirea celuilalt e cuprinsă și iubirea de sine potrivit virtuții, de care adesea chiar creștinii uită sau o leapădă ca pe ceva rău, de teamă să nu fie luată drept iubire egoistă de sine. Dar iubirea virtuoasă de sine n-are nimic de-a face cu iubirea pătimașă de sine, care e maica tuturor patimilor, ci chiar i se împotrivește. Pentru că în vreme ce iubirea de sine ca patimă înseamnă iubire de sine după trup, de dragul propriei persoane, fără de Dumnezeu, iubirea de sine cea duhovnicească e iubire de sine în Dumnezeu și de dragul lui Dumnezeu, drept ceea ce suntem cu adevărat în chip actual, adică persoană creată după chipul lui Dumnezeu, și drept ceea ce suntem chemați să fim: persoană asemenea lui Dumnezeu, fii prin înfiere și dumnezei prin har. Înseamnă așadar a te iubi pe tine însuți din pricina desăvârșitei și neasemănatei iubiri pe care Dumnezeu o are pentru persoana noastră, unică, irepetabilă, de neînlocuit, cu o valoare absolută, inalienabilă și veșnică în ochii lui Dumnezeu.

Iubirea duhovnicească de sine sau filautia virtuoasă se arată aici următoare poruncii celei dintâi, aceea de a-L iubi pe Dumnezeu, pentru că a te iubi pe tine în chip duhovnicesc înseamnă a te iubi în Dumnezeu și pentru Dumnezeu.

Iubirea de Dumnezeu și iubirea virtuoasă de sine nici nu pot fi despărțite; pentru că, de se iubește omul pe sine ca pe cel este după chipul lui Dumnezeu și iubit de El, firește că-L va iubi pe Dumnezeu. Și invers, după cum spune Sfântul Antonie cel Mare, „cel care-L iubește pe Dumnezeu se iubește pe sine"[1].

În vreme ce iubirea pătimașă de sine e alipire a omului de propria-i persoană, de eul ferecat în sine, nestrăveziu și întors de la Dumnezeu, lipsit în felul acesta de tot ce este cu adevărat și viață adevărată, iubirea de sine, potrivit virtuții, e dimpotrivă deschidere deplină către Dumnezeu, deplină transparență la harurile Sale. Și în vreme ce iubirea rea de sine îl face pe om, după cuvântul Sfântului Maxim Mărturisitorul, „iubitor de sine în chip vrăjmaș", iubirea virtuoasă de sine îl face să se iubească cu adevărat, pentru ceea ce este cu adevărat în adâncul ființei sale, care-și are în Dumnezeu temeiul, obârșia și sfârșitul. În vreme ce patima filautiei îl înstrăinează pe om de sine însuși, filautia cea după virtute îl face să se regăsească pe sine, în Dumnezeu, drept ceea ce este cu adevărat.

Și tot așa, în vreme ce iubirea pătimașă de sine strică relațiile cu semenii, prin felul rău de a fi și a se purta cu ei, ducând până la ură, iubirea virtuoasă de sine deschide poarta iubirii de aproapele, iubit de-acum așa cum se cuvine. Pentru că acela care se iubește cu adevărat pe sine, după adevărul ființei sale, în Dumnezeu și pentru Dumnezeu, poate cu adevărat să-l iubească în chip duhovnicesc pe fratele său, fără nici un cuget pătimaș ori trupesc, ca persoană creată ca și el după chi-

[1] *Epistole*, IV, 9; cf. Sf. Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, VII, 66: „iubind pe Dumnezeu, iubim și sufletul nostru".

pul lui Dumnezeu și chemată, ca și el, la asemănarea cu El; iubindu-l, așadar, ca pe unul de o fire cu el, fiu, prin înfiere, al Aceluiași Tată și frate al său în Hristos. După cum iarăși spune Sfântul Antonie cel Mare: „Cine știe să se iubească pe sine iubește și pe ceilalți."[1] Și, invers, iubirea duhovnicească de sine presupune iubirea aproapelui; că, pentru a te iubi în chip sfânt pe tine, trebuie să-l iubești pe fratele tău, după cum spune Sfântul Ioan Gură de Aur.[2]

9. Relația patologică cu trupul

Multe boli psihice sunt însoțite de o relație bolnăvicioasă cu propriul trup.

E vorba de erotizarea trupului sau de folosirea lui drept mijloc de a atrage atenția și dragostea, ca în nevroza isterică. Sau de silă de trup și respingerea lui, ca în anorexie (în care există însă și dorința de a atrage atenția și dragostea printr-o înfățișare cât mai atractivă a trupului). Sau încă și de o greșită percepere a trupului, socotit, în cazurile extreme, drept un obiect exterior și străin, ca în cazul schizofreniei.

Pe lângă acestea, există și diferite alte tulburări ale relației cu trupul care, fără să fie propriu-zis boli psihice, au totuși un caracter patologic. Aceste tulburări s-au dezvoltat foarte mult în societatea de azi și se traduc prin recursul la activități și tratamente care au drept scop conformarea trupului la un ideal de tinerețe și frumusețe. În spatele lor se află adesea frica de a fi exclus din societate, de bătrânețe și moarte.

---

[1] *Epistole*, IV, 7.

[2] *Omilii la II Timotei*, VII, 1.

Fie că e vorba de erotizarea trupului, fie de disprețuirea lui, la baza acestor atitudini se află un atașament excesiv și patologic față de trup, care, din punct de vedere duhovnicesc, ține de iubirea de sine. Această afirmație pare de neînțeles când e vorba de sila de trup, de respingerea lui ca ceva rău, de care trebuie să scapi cu orice preț; însă disprețuirea trupului e și ea un semn al importanței care i se acordă, chiar dacă trupul e greșit evaluat și socotit rău.

Reaua relație cu trupul – fie că este îndrăgit peste măsură, fie că este peste măsură de urât – se îndreaptă înțelegând că trupul este o dimensiune a persoanei, și pentru aceasta se cuvine cinstit și iubit duhovnicește, cu cinstea și iubirea cu care omul e dator să se iubească pe sine, întreg, trup și suflet. Și în acest caz, iubirea rea de sine trebuie întoarsă la buna și dreapta iubire de sine.

De se iubește omul pe sine cu adevărat, drept ceea ce este duhovnicește în Domnul, nici nu-și face trupul nadă a desfătării, nici nu-l nesocotește ca pe un lucru rău și străin de ființa sa.

Nevoința trupească – mai cu seamă postul, dar și privegherile și lucrul ostenitor – e un mijloc bun de a-și aduce omul aminte că viețuiește în trup și are trupul părtaș nelipsit. Tot așa, rugăciunea, nelipsită de gesturi trupești – semnul crucii, îngenuncheri și metanii – și de încordarea trupului, alături de suflet și minte (rugăciunea inimii), îl duce pe om la simțirea legăturii profunde dintre suflet și trup și la înțelegerea rostului duhovnicesc al trupului cel împreună lucrător cu sufletul și mintea.

E bine ca bolnavului să i se redea cunoașterea justă a valorii trupului, recunoscută de creștinism. Căci, din păcate, multe forme deviate de spiritualitate, mai ales în

Apus, au dezvoltat în mentalitatea oamenilor dispreț și respingere față de trup și, conștient sau inconștient, au inspirat și au confirmat atitudinea negativă a unor persoane față de propriul trup. Să nu uităm că religia creștină învață că Fiul lui Dumnezeu, făcându-Se om, S-a întrupat, adică a luat trup omenesc, nu doar suflet și minte, pentru a mântui și sufletul și trupul și pentru a le îndumnezei pe amândouă și a le face astfel, în persoana omenească, împreună părtașe la bunătățile dumnezeiești făgăduite celor credincioși. Faptul că la Împărtășanie credincioșii primesc în trupul lor Trupul lui Hristos este expresia cea mai concretă și mai înaltă a acestui adevăr al credinței creștine. Împărtășirea cu Preasfintele Taine, pe lângă toate celelalte haruri ale sale, are, așadar, darul de a-l face pe om să înțeleagă valoarea sacră a trupului său, vas al Cuvântului întrupat și, după cuvântul Apostolului, templu al Duhului Sfânt.[1]

10. Perturbarea relației cu celălalt

Perturbarea relației cu celălalt este un simptom comun al celor mai multe nevroze, dar și al multor psihoze, însă din rațiuni diferite.

Ea poate consta în „dificultăți relaționale", luând forma inhibițiilor – fuga de ceilalți, greutatea de a stabili contacte și a intra în relație cu ei – sau a raporturilor conflictuale, în care agresivitatea este prezentă sub diverse forme.

[1] Despre locul trupului în creștinism și în spiritualitatea ortodoxă, a se vedea studiile noastre: *Acesta este trupul Meu*, Geneva, 1996; „Acest trup al nostru care ne este drag", în *Le Chrétien devant la maladie, la souffrance et la mort*, Paris, 2002, pp. 23-29, pp. 23-29; *Le Corps et le Christianisme*, Cléon d'Andran et Aix-en-Provence, 2003, pp. 23-37.

Poate lua de asemenea forma unei familiarități excesive, în care dispare orice formă de respect și pudoare.

Ia încă și forma raporturilor artificiale, „teatrale" – subiectul se ascunde în spatele unui rol sau al unui personaj, folosindu-se de un limbaj formal ca de o barieră plasată între el și ceilalți –, împiedicând stabilirea de relații personale. În nevroza isterică, această teatralizare este însoțită de erotizarea atitudinilor și a discursului.

Această a treia formă de perturbare se leagă de prima, pentru că, în felul ei, manifestă aceleași dificultăți de relație.

Aceste perturbări ale relației cu celălalt pe plan psihic au un fundament spiritual. Ele se sprijină pe conjugarea mai multor factori: mai întâi, o greșită reprezentare despre sine și un mod greșit de a și-o asuma; în al doilea rând, o greșită reprezentare despre ceilalți. Acești doi factori sunt legați de un al treilea: felurite patimi care falsifică relația omului cu sine însuși și cu celălalt.

Primul factor pune în lucrare o greșită cunoaștere de sine și o greșită atitudine față de sine. Așa se face că prea marea prețuire de sine și înjosirea de sine de care am vorbit mai înainte strică, amândouă, relația cu aproapele. Remediul fundamental al celor două atitudini este tratarea filautiei, care le izvorăște și pe una, și pe cealaltă. Smerenia e cel mai bun remediu pentru prea marea prețuire de sine, iar iubirea virtuoasă de sine, iubirea de sine ca făptură a lui Dumnezeu, este remediu pentru înjosirea de sine. Smerenia însă e de folos și când e vorba de înjosire de sine; ea îl face pe om să se accepte așa cum este, cu neputințele și nedesăvârșirile sale, pe care vrea să și le tăinuiască fugind de ceilalți sau ascunzându-se în spatele unei măști sau prin felurite alte bariere puse între el și ceilalți.

Al doilea factor pune în joc o greșită cunoaștere a celuilalt și o greșită atitudine față de el. Dacă nu i se pătrunde adâncul duhovnicesc de făptură creată după chipul lui Dumnezeu și de persoană chemată să împlinească asemănarea cu El, să fie mântuită și îndumnezeită, de i se nesocotește așadar sufletul, din el rămâne doar partea văzută – ruptă din legătura ei cu cerul –, doar trup și psihism.

Al treilea factor al stricării legăturii cu celălalt sunt patimile noastre.

Mândria, slava deșartă, frica ne fac să-l vedem pe celălalt ca pe un vrăjmaș, un potrivnic de care trebuie să te ferești și să te ții departe sau să-l ataci tu mai înainte de a te ataca el pe tine. Și în acest caz tămăduirea se face prin smerenie – care lecuiește mai întâi mândria și slava deșartă –, prin credința în Dumnezeu – care scapă de frică – și mai ales prin iubire, care se îndreaptă dintru început cu bunăvoire spre celălalt, îl prețuiește ca pe făptura lui Dumnezeu, îl primește așa cum este, îi iartă slăbiciunile și metehnele sale. Iubirea alungă și frica, după cuvântul Apostolului Pavel.

Agresivitatea patologică – ceea ce Părinții numesc patima mâniei – este și ea, fie în forma sa primară, fie în forme derivate, un factor important de perturbare a relațiilor cu celălalt, și tratarea ei este un element esențial al terapeuticii spirituale. Pentru că am abordat deja acest subiect, nu vom reveni aici asupra lui.

După cum a arătat Freud – fără îndoială exagerând –, factorii sexuali joacă și ei un rol în perturbarea relațiilor cu semenii. Printre acești factori să amintim desfrânarea (*porneia*), în care se cuprind, potrivit Părinților, toate formele patimii trupești.

Să amintim că adevărata iubire, duhovnicește întemeiată, este deschidere către celălalt și nesilită dăruire de sine. Cei prinși în legătura iubirii necontenit se dăruiesc unul altuia și se primesc unul pe celălalt; și fiecare dintre ei se îmbogățește, și întreaga lor făptură, trup, suflet și minte, se împlinește; și de le e iubirea scăldată de har și țintește Împărăția, așa cum se cuvine, ajunge la măsura iubirii dumnezeiești. Desfrânarea, dimpotrivă, vădește iubire rea de sine. Iubitorul de trupuri își ferecă făptura, nu dă, nici nu primește, și atâta vrea: să taie din celălalt partea care îi este lui pe plac. El niciodată nu socotește dăruirea dar, ci împlinire a poftei sale; singur își ia ce dorește, și celălalt e mereu o simplă cale către plăcerea sa. Patima îl afundă tot mai mult pe om în eul său căzut, în temnița de carne a poftelor sale, din care nu se pot vedea necuprinsele zări ale iubirii celei adevărate și ale Duhului ceresc.

Desfrânarea este adesea dorință și plăcere stoarsă dintr-o reprezentare imaginară a celuilalt. Acesta nici nu mai există ca persoană sau ca frate, este doar un obiect fantomatic, o proiecție a dorinței celui pătimaș. Astfel de închipuiri schimonosesc firește făpturile în carne și oase pe care pătimașul le are în fața sa. Negreșit cele plăsmuite se așternpeste cele aievea și le strâmbă.

Însă vederea celuilalt nu e strâmbată doar de imaginație. Și atunci când își împlinește patima sa cu o persoană aievea, desfrânatul nu-i vede adâncimea duhovnicească; n-o vede cum e cu adevărat, făptură ce poartă în sine chipul lui Dumnezeu; taie din ea doar partea pe care o poftește patima sa, adică trupul; nu vrea să știe de sufletul, gândurile, simțămintele și voia liberă a celuilalt; pentru el, celălalt e o simplă unealtă a plăcerii, un lucru oarecare. Orbit de propria-i dorință, nu pune preț

pe libertatea celuilalt, îl nesocotește ca persoană, nu ține seama de ce-i înalt în el, nu-i acordă cinstea cuvenită. Și așa, văzând în ceilalți, cu simțire dobitocească, numai trupuri, preschimbă ființele omenești în lucruri de rând, toate la fel și ușor de pus una în locul celeilalte.

Tulburat și amăgit de patima sa, desfrânatul îi vede pe oameni altfel de cum sunt, patima lui strâmbând și schimonosind tot ce întâlnește, și astfel legăturile cu oamenii se strică și se pierd.

Am arătat amănunțit în altă parte[1] cum tămăduirea desfrânării se săvârșește prin înfrânare (*egkrateia*), adică prin capacitatea de a domina și reprima dorințele și pornirile sexuale incompatibile cu cerințele moralei, și prin castitate (*sophrosune*), care constă într-o atitudine de detașare și de curăție lăuntrică față de sexualitate, aceasta fiind de altfel repusă în singurul ei cadru legitim potrivit moralei creștine, acela al iubirii conjugale.

Tămăduirea desfrânării în chip fundamental se face prin convertirea dorinței – după ce mai întâi omul ajunge să înțeleagă cât de pervertită îi este puterea de a dori în starea de cădere și care este dorul ei cel adevărat, potrivit firii –, pentru ca locul iubirii trupești să-l ia iubirea duhovnicească. Căci, după un minunat cuvânt al Sfântului Ioan Scărarul: „Neprihănit este cel ce a respins de la sine dragostea prin dragoste și a stins focul pământesc prin focul cel ceresc"[2].

Curăția – virtutea ce se împotrivește desfrânării – izbăvește sexualitatea de orice fel de perversiune, o pune la locul cuvenit ei în viața cuplului și o supune duhovni-

[1] *Thérapeutique des maladies spirituelles*, ed. a IV-a, Paris, 2000, pp. 573-589.

[2] *Scara*, XV. 1.

cesculuí, după cum se și cade. Ea desexualizează relațiile umane, elimină orice factor de natură sexuală – fie că e dorință, teamă, atracție sau repulsie –, care se interpune la nivel psihologic între persoane, denaturând și deformând relația dintre ele.

11. Tristețea și akedia

Tristețea și akedia sunt două patimi sau boli spirituale îndelung cercetate de ascetica creștină, și felul tămăduirii lor a fost cu multă înțelepciune cugetat. Ceea ce se numește astăzi depresie ține în mare măsură de aceste două boli spirituale și de aceea pentru ea e potrivită în foarte multe cazuri terapeutica duhovnicească.

A. Tristețea (*lupe*), dincolo de ceea ce arată însuși cuvântul, este o stare a sufletului caracterizată prin descurajare, slăbiciune (astenie), greutate și durere sufletească, de mâhnire, lâncezeală, apăsare a sufletului, însoțite cel mai adesea de neliniște și chiar spaimă.

Această stare poate avea cauze multiple, dar este întotdeauna o reacție patologică a puterii irascibile (*thumos*) sau a puterii de a dori a sufletului (*epithumia, epithumetikon, epithumeike dunamis*), fiind în primul caz o urmare a mâniei (*orge*), iar în al doilea, o urmare a neîmplinirii unei dorințe. Ea poate fi iscată în suflet și de lucrarea nemijlocită a demonilor sau se ivește aparent fără nici o pricină.

Să examinăm în detaliu aceste etiologii.

1. Părinții au remarcat că în general tristețea vine din neîmplinirea unei dorințe trupești sau dintr-o nădejde înșelată. Plăcerea fiind legată de dorință, putem spune,

urmând lui Evagrie Ponticul, că „tristețea este lipsirea de o plăcere prezentă sau nădăjduită".

Ca rezultat al neîmplinirii unei dorințe trupești – în sensul larg al termenului de trupesc, ca antonim al lui „spiritual" – și al lipsirii de plăcerea legată de ea, tristețea vădește alipirea celui stăpânit de ea de bunurile materiale, de valorile acestei lumi.

De aceea adesea tristețea este provocată de pierderea unui bun material sau de orice neplăcere de acest fel.

Tristețea poate fi iscată și de poftirea nepotolită a bunurilor altuia, fie ele materiale, intelectuale, morale sau spirituale.

Ea poate fi de asemenea pricinuită de setea după onoruri, care nu și-a aflat săturarea, fiind în acest caz legată de slava deșartă și de mândrie.

Tristețea însă nu se naște numai din neîmplinirea dorinței după un lucru anume; vine și dintr-o nemulțumire mai cuprinzătoare, din sentimentul de viață neîmplinită, care arată că tainicele dorințe ale sufletului – al căror tâlc adevărat nu întotdeauna îl pricepe omul – n-au fost pe deplin ostoite. Tristețea de acest soi dă naștere, pe plan psihologic, la ceea ce se numește îndeobște depresie.

2. Părinții spun că, în al doilea rând, tristețea vine din mânie, îndeosebi din dorința de răzbunare neîmplinită. Chiar dacă uneori e adusă de sentimentul că prea ne-am mâniat pentru un nimic, cel mai adesea, dimpotrivă, omul se întristează că nu s-a mâniat pe cât se cuvenea, că n-a dat pe față tot focul din inima lui și nu l-a rănit, așa cum voia, pe cel spre care s-a pornit cu mânie. Jignirile iscă și ele tristețea.

În aproape toate aceste cazuri, patima aceasta arată alipire de sine, e legată de slava deșartă și de mândrie, ca și mânia, de altfel, care o naște. Face vădită reacția eului frustrat în dorința sa de afirmare, prețuit mai puțin decât crede el că i se cuvine. Ranchiuna, de care e adeseori legată tristețea, se naște tocmai din mândria rănită, iar mânia, care-i și ea izvor al tristeții, de multe ori e semnul dorinței de a redobândi prețuirea celorlalți și stima de sine. Tristețea apare atunci ca expresie a sentimentului de eșec sau de neputință pe care-l încearcă eul în această tentativă a sa de reabilitare de sine.

3. Se poate ca pricina tristeții să rămână neștiută, și de aceea să pară lipsită de motiv. „Câteodată – scrie Sfântul Ioan Casian –, chiar fără să existe un motiv care să ne pricinuiască această cădere [...], suntem apăsați de o neașteptată tristețe." Atunci limita dintre acest soi de tristețe și patima akediei, despre care vom vorbi mai jos, este foarte vagă.

4. Părinții spun că diavolii își au și ei partea lor de lucrare în nașterea, dezvoltarea și stăruirea tristeții. Tristețea sufletului este de altfel unul dintre efectele imediate ale lucrării diavolești. Putem spune și invers, că orice stare de tristețe a sufletului este întotdeauna semnul unei lucrări drăcești, de mai mare sau mai mică amploare.

Chiar dacă evenimentele exterioare pot isca și motiva tristețea, trebuie să subliniem că în realitate nu ele sunt adevărata ei pricină; sunt numai prilejuri, nu cauză, care se află numai și numai în sufletul omului, mai precis în atitudinea pe care o are față de evenimentele exterioare, ca și față de sine însuși.

Chiar atunci când demonii sunt cei care iscă și întrețin starea de tristețe, ei pot să facă lucrul acesta pentru că află în suflet un teren favorabil și beneficiază de o anumită participare – mai mult sau mai puțin conștientă – a voinței omului. Adesea tristețea e în suflet mai înainte de a se repezi diavolii asupra lui, ei nefăcând altceva decât să sporească patima.

Patima tristeții poate lua forma extremă a deznădejdii (*apognosis*). Este una dintre cele mai grave manifestări ale ei.

Potrivit Părinților, Satana are un mare rol în nașterea deznădejdii și poate aduce sufletului, prin mijlocirea acestei stări, mari nenorociri. Într-adevăr, într-o asemenea stare, omul își pierde nădejdea în Dumnezeu și prin urmare se separă de El. În felul acesta, el lasă câmp liber de acțiune demonilor și e sortit morții spirituale. Sfântul Pavel spune că *întristarea lumii aduce moarte* (II Cor. 7, 10).

Sursă de moarte spirituală, deznădejdea îl poate face pe om să-și curme viața trupească; făcându-l să nu mai aștepte nimic de la viață, îi pune în suflet gândul să-și pună capăt zilelor și-l mână la împlinirea lui.

Efectele patologice ale tristeții sunt mari și de temut.

În afară de faptul că naşte în suflet inevitabil deznădejdea și nenorocitele ei urmări, de e lăsată să sporească, această patimă produce de la primele ei manifestări atitudini pătimașe, ca răutatea față de oameni, ranchiuna, acreala, amărăciunea, pomenirea răului, nerăbdarea. În felul acesta, ea perturbă grav relațiile omului cu semenii săi.

Ca toate celelalte patimi, ea întunecă sufletul, orbește mintea și reduce considerabil puterea ei de discernământ.

Unul dintre efectele specifice este îngreunarea sufletului. Ea produce de altfel în întreg omul o stare de astenie și moleșeală, îl face fricos și-i paralizează activitatea.

B. Akedia se învecinează atât de mult cu tristețea, încât tradiția ascetică apuseană, urmând Sfântului Grigorie cel Mare, le socotește una și aceeași patimă. Tradiția ascetică răsăriteană însă le deosebește, și pe drept.

Termenul grec *akedia* a fost preluat în latină sub forma *acedia*. Este greu să i se dea o traducere în același timp simplă și completă; termenii „lene" și „plictis", prin care este adesea redat în limbile moderne, nu exprimă decât în parte realitatea complexă desemnată de el.

Akedia este și lene, și plictis, dar și silă de viață, toropeală, descurajare, lehamite, nepăsare, somnolență, dormitare, îngreunare a trupului și a sufletului care-l mână pe om la somn, chiar dacă nu s-a ostenit cu nimic.

Este în akedie o nemulțumire de tot și de toate. Celui stăpânit de ea nimic nu-i mai trebuie, nimic nu-i mai place, toate îi par searbăde și plicticoase, iar viața lipsită de rost. Ca și stările dinainte, și aceasta are pe plan psihic caracteristicile depresiei.

O altă trăsătură a akediei, legată de cele precedente în măsura în care astfel se caută în mod inconștient compensarea acelora, este aceea că îl face pe om instabil din punct de vedere fizic și psihic. Facultățile sale sunt inconstante; mintea, incapabilă să se fixeze pe ceva anume, trece de la un obiect la altul. De e singur, nu suportă să rămână în locul în care se află; patima îl mână să iasă și să bântuie dintr-un loc în altul. Adesea ajunge pribeag și vagabond. Caută cu orice preț întâlnirea cu ceilalți oameni, sub cuvânt de trebuință, chiar dacă e lipsită de orice rost. Legăturile sale cu semenii sunt de

aceea ușuratice, întreținute prin vorbire deșartă și duh iscoditor.

Akedia stârnește în sufletul celui îmbolnăvit de ea o mare și statornică silă de locul unde îi e dat să viețuiască, născocește pricini de nemulțumire și-l amăgește cu gândul că în altă parte i-ar fi mult mai bine. Îl face să tânjească după meleaguri străine, în care tot ce-i lipsește e, după cum socoate, lesne de aflat. Tot akedia îl face să-și lase treburile – mai cu seamă munca sa, care nu-i aduce nici o bucurie – și să caute altele, mai plăcute și mai atrăgătoare și care să-l facă în fine fericit...

Trebuie să observăm însă că în anumite cazuri akedia nu dă naștere unor astfel de factori compensatori, ci e însoțită de o închidere totală în sine, de silă pentru tot ce înseamnă activitate și mișcare și de refuzul oricărui contact cu exteriorul, factorii de inerție și de inapetență fiind mai puternici.

Oricare ar fi ele, stările legate de akedie sunt însoțite de neliniște și anxietate, care, alături de silă, sunt caracteristicile fundamentale ale acestei patimi.

Ceea ce distinge esențial akedia de tristețe este faptul că ea nu-i motivată de nimic precis, că „mintea e tulburată fără pricină", cum spune Sfântul Ioan Casian. Dar faptul că ea nu are motiv nu înseamnă că nu are cauză. Potrivit Părinților, akedia are o etiologie preponderent demoniacă. Pentru a putea acționa, are însă nevoie de un teren prielnic, pe care îl oferă mai ales sufletul iubitor de plăceri și cel stăpânit de tristețe.

Principalul efect patologic al akediei este întunecarea întregului suflet (ca și în cazul tristeții): mintea e cuprinsă de întuneric și orbită, sufletul învăluit în tenebre. Rațiunea își pierde puterea de discernământ și justa cunoaștere a realității.

Părinții au constatat că akedia, care este „moleșire a sufletului" și „lâncezeală a minții", naște golul inimii, îl face pe om delăsător în toate și fricos. Dacă se însoțește cu tristețea, o sporește, și așa mână ușor la deznădejde. Grabnica mâniere a celui stăpânit de ea este o altă bine știută urmare a ei.

Terapeutica duhovnicească a tristeții variază potrivit cauzelor ei.

1. Prima cauză posibilă a tristeții este lipsirea de o plăcere prezentă sau dorită și deci, fundamental, pierderea unui bun material, neîmplinirea unei dorințe sau dezamăgirea legată de o nădejde trupească. În cazul unei astfel de etiologii, tratarea tristeții implică esențial renunțarea la dorințe și plăceri „trupești" și, legat de aceasta, detașarea față de „bunurile" materiale, mergând până la disprețuirea lor totală. Cum orice patimă are la rădăcina ei o dorință trupească de plăcere a simțurilor, e de la sine înțeles că tămăduirea tristeții este legată de tămăduirea celorlalte patimi.

Omul supus cărnii dorește cu ardoare nu numai bunuri materiale, ci și onorurile și slava omenească, și atunci când am analizat patima tristeții am arătat legătura strânsă pe care o are ea cu patima slavei deșarte, dezamăgirile legate de neprimirea onorurilor visate și a slavei de la oameni fiind o cauză frecventă a tristeții, atât pentru cei care le au și râvnesc altele mai mari, cât și pentru cei care-și visează să li se știe numele. În acest caz, lecuirea de tristețe se face prin disprețuirea slavei de la oameni și a cinstirilor lumești sau, și mai bine, prin deplina nepăsare față de ele, fie că ai parte de ele, fie că ești lipsit.

2. O a doua cauză esențială a tristeții este mânia, fie ca simplă urmare a ei, fie ca urmare a unei jigniri, luând în acest caz forma ranchiunii.

În oricare dintre aceste cazuri, se cuvine să iertăm pe cel ce ne-a jignit, să lăsăm deoparte supărarea și să dăm dovadă de bunăvoință și iubire.

Decât să-l învinuim pe cel care ne-a jignit, mai degrabă să ne învinuim pe noi înșine, recunoscând că suntem vrednici să îndurăm batjocuri pentru păcatele noastre și că poate chiar noi l-am stârnit pe celălalt prin vreun cuvânt sau gest nesocotit.

3. Pe lângă tristețea ale cărei pricini sunt știute, există, după cum am văzut, și o tristețe fără de pricină, ivită în suflet fără motiv vădit. Pentru o astfel de tristețe nu este un leac anume, ci e nevoie de o terapeutică generală, care de altfel completează tratamentele indicate în cazul celorlalte forme de tristețe despre care am vorbit mai sus.

E important ca omul stăpânit de tristețe să nu se închidă în sine, sporindu-și astfel boala, ci să-și deschidă sufletul, să-și descopere cugetele unui duhovnic iscusit, să vorbească cu el despre suferința sa. Așa scapă de gândurile negre și primește prin cuvântul aceluia o mângâiere pe care nimeni altul nu i-o poate da.

Potrivit Părinților, leacul de căpetenie al tristeții, oricare i-ar fi pricinile, este rugăciunea. Bătrânii spun, din cercarea lucrului, că psalmodia alungă mai cu seamă tristețea adusă sufletului de demoni, și că rugăciunea inimii, lucrată cu luare-aminte și trezvie, este cel mai bun leac pentru orice soi de tristețe.

Pentru tămăduirea akediei, care, după cum am văzut, vatămă toate puterile sufletului și pune în lucrare mai toate patimile, e nevoie de un tratament duhovnicesc divers.

Mai întâi, boala trebuie scoasă la iveală și reperată ca atare, pentru că, neavând pricini anume, rămâne adesea neștiută și de neînțeles, cu atât mai mult cu cât are adesea drept efect orbirea minții și întunecarea sufletului. De aceea Sfântul Ioan Casian spune că acela care vrea să stingă această patimă din sufletul său trebuie „s-o smulgă grabnic din ascunzișurile inimii".

Când akedia se manifestă sub forma somnolenței, omul trebuie să se împotrivească și să nu cedeze somnului și îngreunării, și să-și vadă de treburile sale. Orice chip ar lua, după cum spune Sfântul Ioan Casian, „experiența arată că de ispita akediei nu scăpăm prin fugă, ci numai împotrivindu-ne".

Împotrivirea față de patimă nu dă niciodată roade pe dată. Biruința asupra akediei presupune o luptă lungă și susținută. De aceea lecuirea ei cere mai întâi de toate răbdare și stăruință. Virtutea răbdării apare de altfel drept principalul leac al acestei patimi.

Nădejdea este și ea un alt leac bun, alături de răbdare. Nu-i vorba doar de nădejdea că mai devreme sau mai târziu vei fi izbăvit de patimă și îți vei afla odihna, ci de nădejdea în bunătățile ce vor să fie, care, după cum spune Sfântul Ioan Scărarul, „aduce la judecată" această patimă și „o omoară cu desăvârșire".

Un al treilea leac este pocăința, plânsul (*enthos*) și străpungerea inimii (*katanuxis*).[1]

Frica de Dumnezeu[2] este și ea un antidot puternic contra acestei patimi; „nimic nu poate alunga așa de

[1] Despre aceste stări sfinte ale sufletului, a se vedea studiul nostru *La Thérapeutique des maladies spirituelles*, ed. cit., pp. 352-368.

[2] Asupra sensului acestei stări duhovnicești, a se vedea studiul citat mai sus, pp. 659-676.

mult trândăvia ca frica de Dumnezeu", spune Sfântul Ioan Scărarul.

Printre leacurile prescrise de Părinți este și lucrul mâinilor (Sfântul Ioan Casian mai ales laudă mult foloasele muncii). Cu adevărat, munca îl ferește pe om de plictis, de nestatornicie, de moleșeală și somnolență, stări specifice acestei patimi. Ea îl deprinde pe om cu stăruința, cu șederea într-un loc, cu îndurarea greului, cu luarea-aminte, însușiri pe care le cere viața duhovnicească și pe care akedia voiește să le surpe. Munca se împotrivește direct lenei, unul dintre chipurile akediei și izvor al multor rele.

Rugăciunea, în fine, este cel mai bun și mai potrivit leac pentru akedie, pentru că de boala aceasta nu se izbăvește omul deplin decât prin harul lui Dumnezeu, care e rodul rugăciunii. În lipsa rugăciunii, toate celelalte leacuri aduc o slabă alinare, și numai de la ea își iau puterea lucrătoare. De aceea lupta cu această patimă, tăria în fața ei, răbdarea, nădejdea, plânsul inimii, aducerea aminte de moarte, lucrul mâinilor, toate trebuie însoțite de rugăciune, care le întemeiază în Dumnezeu și face să nu mai fie simple strădanii omenești.

Chiar dacă în mod frecvent aflăm o legătură între stările depresive și tristețe și akedie, lucrurile nu trebuie privite îngust și strict. Căci, pe de o parte, aceste stări pot fi legate de factori spirituali care depășesc cadrul tristeții și akediei ca patimi și, pe de altă parte, depresia poate avea cauze corporale sau somatice.

Unul dintre astfel de alți factori spirituali care intervin în depresii este acela al sensului pe care omul îl dă existenței sale. În domeniul psihoterapiei, acest fapt a

fost în mod deosebit subliniat de curentul calificat drept „psihanaliză existențială".

Un alt factor important este natura atașamentului pe care omul îl are față de sine, de semeni și de realitățile acestei lumi.

Un al treilea factor este natura relația omului cu aproapele.

Un al patrulea, valoarea pe care gândește omul că o are în propriii săi ochi și ai altora.

Al cincilea este legat de conștiința unei vinovății proprii.

Analiza dezvoltată de Părinți pe aceste teme înlesnește aprofundarea înțelegerii lor, iar felul de viețuire duhovnicească pe care îl recomandă ei dă unele soluții care permit, dacă nu vindecarea deplină, cel puțin ameliorarea unui număr de stări depresive sau prevenirea lor.

În viețuirea cu adevărat creștinească, omului îi este dat să cunoască și să experieze adevăratul sens al vieții sale, care nu-i iluzoriu, nici înșelător, amăgitor și dezamăgitor, nici cale spre moarte, pentru că îi e dat de Cel ce este Logosul Însuși (altfel spus rațiunea de a fi, în dublul sens, de obârșie și capăt – și deci rațiune a sensului – fiecărei făpturi), de Cel care a spus: *Eu sunt Calea, Adevărul și Viața* (In 14, 6).

Viețuirea duhovnicească îl ajută pe om, prin lupta cu patimile, să se desprindă din alipirile sale deșarte, amăgitoare și pricinuitoare de boală, fie de propria-i persoană, fie de ceilalți, fie de lucrurile lumești, și să pună în locul lor, prin lucrarea virtuților, iubirea de Dumnezeu, de sine și de aproapele, în Domnul, și iubirea celor duhovnicești, neînșelătoare și cu neputință de răpit.

Căci numai prin iubirea și virtuțile care-i sunt soațe se pot stabili legături nevătămătoare cu semenii, ferite de teamă, de neliniște ori de vrăjmășie.

Iubirea și rugăciunea îl încredințează tainic pe om că Dumnezeu îl iubește, că e de mare preț în ochii Lui și de neînlocuit, și prețuirea Sa covârșește cinstirile omenești.

Smerenia și pocăința îl ajută să-și vadă limpede locul și rostul său pe lume, ca nici să se înalțe, nici să se osândească pe sine pentru închipuite greșeli. Prin Taina Spovedaniei primește iertarea lui Dumnezeu și curățirea păcatelor în chip adeverit, află pacea lăuntrică și pune bun început vieții sale.

În fine, credința și nădejdea îl apără pe om de înfricoșata deznădejde care duce la moarte, și în cele mai grele împrejurări să nu se scârbească de viața pe care Ziditorul său i-a dat-o și să-și păstreze credința în Dumnezeu, așteptând mântuirea adusă de Hristos tuturor oamenilor, până la unul, pentru care a și primit să pătimească El Însuși în trup.

Aceste câteva considerații dintre multe altele posibile arată că soluția pentru stările depresive care implică cauze spirituale nu rezidă numai în vindecarea de tristețe sau de akedie, ci într-o terapeutică duhovnicească globală, care cere lupta cu toate patimile – toate legate între ele – și, totodată, împlinirea tuturor virtuților. Se vede așadar o dată mai mult că tămăduirea unei boli psihice legate de o boală spirituală nu poate fi rodul unei terapeutici parțiale, ci ține de ansamblul vieții ascetice, care, la rândul ei, nu poate fi despărțită de viața Bisericii.

12. Falsa reprezentare a realității

Toate bolile psihice au la bază o falsă reprezentare a realității, fie că e vorba de sine, de ceilalți sau de lumea din jur.

Această falsă reprezentare a realității își află formele extreme în delir, întâlnit în psihoze. În aceste forme, cauzele organice joacă adesea un rol determinat (ca, de pildă, delirul produs de droguri sau de alcool); ele țin, așadar, de o terapeutică medicamentoasă. Totuși conținutul delirului – ca și acela al viselor, de altfel – depinde în parte de viziunea despre lume pe care o are omul, de dorințele, de temerile și de starea sa afectivă. Una dintre problemele pe care le întâmpină terapeutul este că delirul are o mare putere de stăpânire asupra bolnavului care-l face în cele mai multe dintre cazuri rezistent la orice rectificare prin reflecție sau discurs rațional. Terapeutica medicamentoasă constituie atunci un adjuvant nu doar util, dar chiar indispensabil; reducând forța delirului, ea îl face pe bolnav receptiv la discursul terapeutului și capabil de o reflecție personală, prin care să-și rectifice în mod progresiv viziunea despre lume și reprezentarea pe care o are despre realitate.

Puțini sunt psihoterapeuții care să țină seama, ca de un factor constitutiv al multor boli psihice, de această falsă reprezentare a realității – concepută ca o falsă *Weltanschauung*, ca o falsă viziune asupra lumii și existenței –, și care, așadar, să privească rectificarea acestei reprezentări drept un element important al terapeuticii. Printre ei se detașează Viktor Frankl cu logoterapia sa, care plasează problema sensului (*logos*) existenței în centrul înțelegerii bolilor psihice și al terapiei lor. Însă, chiar dacă el consideră în mod just că relația omului cu Dumnezeu este determinantă în ceea ce privește sensul corect sau nu pe care omul îl dă existenței sale și în ceea ce privește efectele pozitive sau negative care rezultă de aici pentru sănătatea sa mintală, concepția sa rămâne vagă și

generală, lipsindu-i raportarea la o antropologie religioasă bine determinată.

Am arătat în altă parte că, în cadrul creștinismului, Părinții au definit cu precizie cauzele și efectele pe care le are patologia cunoașterii și felul în care aceasta poate fi remediată.[1]

Această patologie a cunoașterii este destul de complexă. Pe de o parte, necunoașterea lui Dumnezeu apare ca izvor al tuturor relelor, mai ales al patimilor, având în frunte iubirea de sine. Pe de altă parte, patimile falsifică cunoașterea pe care o are omul despre lume și viață, și numai prin vindecarea patimilor, care duce la *apatheia* sau nepătimire[2], omul poate redobândi o cunoaștere cu adevărat justă.

În patologia psihică regăsim aceste două aspecte: pe de o parte, o reprezentare falsă a realității se află la originea unui anumit număr de tulburări psihice; pe de altă parte, patologia psihică falsifică cunoașterea. Prin terapie trebuie într-adevăr să se acționeze asupra reprezentării pe care bolnavul o are despre realitate, dar nu poate fi vorba de un proces pur intelectual; terapia trebuie însoțită de o acțiune asupra diferitelor tulburări susceptibile de a influența cunoașterea.

Aceasta înseamnă că, în măsura în care putem lega patologia mentală de o patologie spirituală, terapeutica ce trebuie pusă în lucrare va trebui să constea în ajutarea bolnavului ca să-și regăsească o cunoaștere justă a realității prin recentrarea reprezentării sale despre lume în Dumnezeu. Aceasta permite o reducere a celor mai

---

[1] A se vedea studiul nostru *Thérapeutique des maladies spirituelles*, ed. a IV-a, Paris, 2000, pp. 49-65, 761-815.

[2] Asupra sensului creștin al acestei noțiuni, a se vedea *ibidem*, pp. 713-728.

mulți factori patogeni pe care i-am analizat mai înainte – falsa culpabilitate, frica fără rost, neliniștea nemotivată, absolutizarea relativului, agresivitatea perversă, greșita investire a dorinței, supraevaluarea și devalorizarea patologică a eului, perturbarea relației cu celălalt – atitudini care sunt toate strâns legate de o falsă cunoaștere a obiectului lor.

Dar nu e mai puțin adevărat faptul că diminuarea maladiilor spirituale care stau la baza tulburărilor mentale permite rectificarea falsei cunoașteri și accesul la o cunoaștere nondelirantă.

13. Lipsa de iubire

Toate considerațiile precedente pot lăsa să se înțeleagă că terapeutica bolilor mintale legate de maladii spirituale ține numai de terapeutica maladiilor spirituale de care este atins bolnavul psihic. Aceasta ar însemna să uităm că, după cum am spus în primul capitol al acestei cărți, mulți oameni suferă de boli psihice din pricina faptului că au avut de îndurat, din cauza fragilității lor emoționale, efectele negative – mai ales în copilărie – ale bolilor spirituale de care suferă cei din jurul lor.

O cauză frecventă a tulburărilor psihice este lipsa de iubire din partea celor din jur, și mai ales a părinților.

Nici terapeutica duhovnicească, nici psihoterapiile nu pot să-i redea bolnavului acea iubire anume de care a fost lipsit, mai ales dacă n-a avut parte de ea vreme îndelungată. Lipsa de orice angajament afectiv al psihoterapeutului, care, așa cum am văzut, face parte dintre condițiile exercitării meseriei sale, exclude firește orice manifestare personală de iubire. Nu tot așa stau lucru-

rile cu terapeutul duhovnicesc care, dacă este duhovnic, își poate manifesta față de cel pe care-l îngrijește, care îi este fiu duhovnicesc, o iubire de părinte, care, chiar dacă ține de o paternitate simbolică, de un alt ordin decât paternitatea biologică, nu are mai puțină forță. Iubirea duhovnicească, pe care o pune în lucrare această relație, face să intervină o afectivitate epurată și transfigurată atât din partea părintelui duhovnicesc, cât și din partea fiului, și de aceea posedă o forță reparatoare și reconstructivă superioară tuturor formelor de iubire psihologică, și noi am cunoscut cazuri în care s-a săvârșit nu doar tămăduirea spirituală, ci și tămăduirea unor boli psihice grave printr-o asemenea relație.

Iubirea unui adevărat părinte duhovnicesc pentru fiul său duhovnicesc este nepătimașă, lipsită așadar de egoism și de orice duh de stăpânire. Este o iubire eliberatoare, care nu-l închide pe om într-o relație sufocantă, ci îl deschide spre celălalt și mai cu seamă spre Dumnezeu. Iubirea părintelui duhovnicesc pentru fiul său duhovnicesc e în același timp expresia și simbolul iubirii infinit mai mari și infinit mai profunde a lui Dumnezeu, de care se cuvine să se lase într-un sfârșit covârșită.

Cerând desăvârșita cinstire a părinților (cf. Mt. 15, 4-5; Mc. 7, 10; 10, 19; Lc. 10, 20), creștinismul cumpănește totuși legătura cu ei prin legătura cu Dumnezeu (cf. Mt. 10, 37; 19, 29; Mc. 10, 29; Lc. 14, 26). Hristos Însuși spune: *Cel care iubește pe tată ori pe mamă mai mult decât pe Mine nu este vrednic de Mine; cel care iubește pe fiu ori pe fiică mai mult decât pe Mine nu este vrednic de Mine* (Mt. 10, 37); și chiar mai radical: *Dacă vine cineva la Mine și nu urăște pe tatăl său și pe mamă [...], nu poate să fie ucenicul Meu* (Lc. 14, 26). Aceasta

însă nu îndreptățește în nici un fel lipsa de iubire, ci dă o mai mare valoare și pondere iubirii de Dumnezeu în raport cu iubirea părinților. *Oricine a lăsat [...] tată sau mamă [...] pentru numele Meu, însutit va lua* (Mt. 19, 29; Mc. 10, 29-30).

Iubirea lui Dumnezeu, pe care iubirea părintelui duhovnicesc o descoperă și o mijlocește, covârșește neîmplinirile afective ale omului, oricât de vechi și profunde, dacă își gătește omul sufletul să creadă în iubirea Lui și s-o simtă.

Omul se poate lecui de rănile pricinuite de lipsa de iubire și-și poate redobândi prețuirea de sine prin certitudinea, dobândită mai întâi prin credință, apoi prin simțirea sufletului, că Dumnezeu îl iubește, pe el și pe toți oamenii, fie drepți, fie păcătoși, cu o iubire supremă, desăvârșită, necondiționată, fără rezerve, veșnică și care, dumnezeiască fiind, întrece infinit iubirea omenească.

Pentru a crește la măsura bărbatului duhovnicesc, omul trebuie să urce, rând pe rând, treptele stării de părinte și fiu: cea biologică, cea spiritual-umană și cea spiritual-dumnezeiască. Contrar celor afirmate de Freud, nu Dumnezeu este un substitut al tatălui biologic pe o anumită treaptă de dezvoltare, necesar pentru a face față sentimentului de neajutorare (*Hilflosigkeit*), ci întâi părintele trupesc ține locul părintelui duhovnicesc, apoi părintele duhovnicesc ține locul Părintelui dumnezeiesc, până când omul ajunge, sporind cu vârsta, să-și afle adevăratul Tată, de la Care își are adevărata fire și adevărata și veșnica viață. Și aflându-L dobândește nu simplă adăpostire – că nu pentru aceasta L-a căutat pe El –, ci deplinul sat al setei sale de a primi și a dărui iubire, acea iubire care nu așteaptă plată, pe care ne-a fă-

cut-o cunoscută Dumnezeu, Cel care *El ne-a iubit întâi pe noi* (I In 4, 10).

14. Iubirea care nu-i iubire

O altă cauză de natură spirituală a bolilor psihice – de care sunt răspunzătoare rudele apropiate ale bolnavului (tatăl sau mama, sau amândoi părinții), și nu el, dar ale cărei efecte îmbolnăvitoare le suportă, este iubirea care nu-i iubire. Nu e vorba ca mai înainte de o lipsă de iubire, ci, dimpotrivă, de o „iubire" dominatoare, sufocantă, care nu ține seama de libertatea celuilalt, care vrea să-i facă bine cu sila.

O astfel de iubire a fost socotită, într-un mod exagerat, cauza autismului și a schizofreniei[1], culpabilizându-se sistematic și adesea nefondat părinții.[2] Putem totuși constata adesea prezența ei la sursa diverselor psihoze și nevroze. Multe maladii psihice sunt, cum am arătat mai înainte, rezultatul unei carențe afective, și pseudoiubirea este privită drept una dintre sursele carențelor afective, pentru că într-adevăr îl lipsește pe cel iubit în acest fel, de adevărata iubire, căreia îi ia locul.

Iubirea care nu-i iubire este de fapt chip al unei boli spirituale de care am vorbit deja pe larg, anume al filautiei, iubirea egoistă de sine. Într-adevăr, cel care iubește cu o astfel de iubire nu-l iubește pe celălalt pentru ceea ce este, respectându-i deplin personalitatea distinctă și libertatea, ci iubește iubindu-se pe sine, adică făcând ceea ce-i este lui pe plac, ceea ce voiește și dorește

[1] Mai ales de Bruno Bettelheim.

[2] Cu atât mai mult cu cât este posibil ca autismul și schizofrenia să aibă în multe cazuri cauze organice.

de la celălalt. Și așa îl sufocă, nu-l lasă să fie ceea ce este cu adevărat și să acționeze de unul singur, așa cum dorește; îl preschimbă într-un soi de obiect. Boala devine atunci pentru acela un refugiu (o „fortăreață", cum spune B. Bettelheim) sau o formă sălbatică de exprimare de sine pe căi ocolite.

În acest caz e necesară o dublă terapeutică duhovnicească. Pe de o parte, pe cât se poate, trebuie îndreptată spre cei din jurul bolnavului, învățându-i să deosebească iubirea adevărată de cea care numai ia chipul iubirii și să iubească cu adevărat – să facă, adică, ucenicia iubirii milostive, iubire devotată a celuilalt, numai de dragul lui. Pe de altă parte, firește, trebuie să se îndrepte către cel bolnav, ajutându-l să recapete simțirea iubirii după care suspină.

Toate considerațiile din secțiunea precedentă ar putea fi reluate aici.

XI

TERAPEUTICĂ DUHOVNICEASCĂ SAU PSIHOTERAPIE?

În loc de concluzie şi în lumina reflecţiilor precedente, am dori să aducem câteva elemente drept răspuns la întrebarea dacă terapeutica duhovnicească şi psihoterapia se exclud sau sunt complementare.

În primul rând trebuie să ne fie limpede că cele două tipuri de practică n-au nici acelaşi obiect, nici acelaşi scop; terapeutica duhovnicească urmăreşte să trateze şi să tămăduiască bolile spirituale; psihoterapiile, să trateze şi să vindece bolile psihice.

Totuşi problema legăturii lor se pune în măsura în care, aşa cum am arătat mai sus, viaţa psihică este în mare parte tributară vieţii spirituale, şi un mare număr de boli psihice sunt legate de boli spirituale, aşa că tămăduirea celor dintâi depinde de tămăduirea celor din urmă.

Un părinte duhovnicesc adevărat, experimentat, înzestrat cu discernământ şi luminat de har, este, în principiu, capabil să trateze eficace bolile psihice care au drept cauză boli spirituale, prin tratarea acestora din urmă.

Trebuie însă să facem mai multe remarci.

1. Terapeutica bolilor spirituale are drept scop sănătatea sufletească și mântuirea omului[1] și nu poate fi folosită drept simplu mijloc de a trata bolile psihice.

2. Terapeutica bolilor spirituale nu ține numai de legătura cu părintele duhovnic, ci se plasează într-un întreg context de viață ascetică (în sensul larg al acestui cuvânt) și bisericească.

3. Această ultimă remarcă implică faptul că în cadrul vieții duhovnicești bolnavul trebuie să participe la propria sa tămăduire printr-un astfel de mod de viețuire ascetică și bisericească și prin efortul de a pune în practică sfaturile duhovnicului său.

Realitatea ne face să ne exprimăm câteva rezerve în legătură cu aceste principii care privesc rolul pe care l-ar putea juca terapeutica duhovnicească și părintele duhovnicesc în tratamentul maladiilor psihice.

1. În zilele noastre sunt rari duhovnicii care să aibă darul deosebirii duhurilor și atâta mulțime de haruri câte am văzut că se cer de la ei. Dacă vom considera că numai astfel de duhovnici pot trata bolile psihice ar însemna să limităm posibilitățile efective de tratament și tămăduire.

2. Terapeutica duhovnicească presupunând drept condiție minimală credința și, pe lângă aceasta, participarea activă a pacientului la propriul său tratament printr-o cuvenită viețuire duhovnicească, urmează că acest tratament nu este aplicabil imediat și *de facto* bolnavilor care nu sunt creștini, bolnavilor ale căror tulburări psihice sunt atât de grave, încât nu-și pot controla comportamentul.

[1] Despre relația dintre sănătatea spirituală și mântuire, a se vedea studiul nostru *Le Chrétien devant la maladie, la souffrance et la mort*, Paris, 2002, „Salut et guérison", pp. 249-278.

Aceste rezerve legitimează, credem, recursul la psihoterapeuți – care este încă și mai legitim când e vorba de tulburări de origine pur psihică, mai puțin numeroase.

Însă, din punctul nostru de vedere, utilizarea psihoterapiei cere anumite condiții și este marcată de anumite limite.

1. Recursul la psihoterapii al căror fundament antropologic și etic nu este compatibil cu antropologia și etica creștină trebuie exclus, din cauza incidențelor negative pe plan spiritual.

2. E de dorit și chiar necesar ca psihoterapeuții să admită implicarea factorilor de natură spirituală în originea unui mare număr de maladii psihice.

3. Această admitere trebuie să le nutrească și să le orienteze practica, chiar și când e vorba de bolnavii necreștini sau necredincioși.

Ei au datoria de a respecta în mod absolut libertatea bolnavului, dar au și datoria de a nu-i ascunde dimensiunea spirituală a bolii sale, dacă li se pare că aceasta ar putea fi o explicație a dereglărilor și utilă pentru tămăduirea lor.

4. Când e vorba de bolnavi care sunt creștini, psihoterapeutul nu trebuie să se transforme în terapeut spiritual, nici să-și asume rolul de duhovnic. Poate însă să se inspire până la un anumit punct din principiile terapeuticii duhovnicești și în orice caz să-și desfășoare munca în conformitate cu aceste principii.

El trebuie de asemenea să fie în măsură să-i îndrepte spre un părinte duhovnicesc pe acei bolnavi a căror stare ar putea fi ameliorată printr-o terapeutică duhovnicească și care doresc s-o urmeze.

CUPRINS

Cuvânt înainte 5

Izvoare 10

I. Boli psihice şi boli spirituale

1. Bolile psihice se deosebesc de bolile spirituale, după cum bolile spirituale se deosebesc de cele fizice 11
2. Unele boli psihice sunt direct legate de boli spirituale, tot aşa cum unele boli psihice sunt legate de boli trupeşti 13
3. Boală şi vinovăţie 17
4. Terapeutica spirituală nu trebuie confundată cu terapiile psihice 18

II. Marile principii ale antropologiei creştine 21

III. Problema compatibilităţii fundamentelor antropologice: cazul psihanalizei freudiene

Introducere 33
1. Elemente analoge. 36
2. Deosebiri. 38
Concluzie 49

IV. Problema compatibilității fundamentelor teologice și etice: cazul psihologiei analitice a lui C. G. Jung

Introducere 51
1. Puncte de convergență 53
2. Puncte de divergență 56

V. O altă concepție despre inconștient: inconștientul spiritual

1. Noțiunea de inconștient spiritual 121
2. Cele două dimensiuni fundamentale ale inconștientului spiritual 125

VI. Inconștientul „teofil"

1. Logosul naturii umane 127
2. Chipul dumnezeiesc din om 139
3. Tendința naturii spre desăvârșirea ei în Hristos sau „sufletul prin fire creștin" 147
4. Harul 152
5. Refularea inconștientului „teofil" 155

VII. Inconștientul „deifug" 161

VIII. Inconștientul spiritual și terapeutica sa

1. Inconștientul spiritual și patologia sa 173
2. Inconștientul spiritual și terapeutica sa. 175

IX. Două practici terapeutice creștine: spovedania și descoperirea gândurilor

1. Spovedania 179
2. Descoperirea gândurilor 187
3. Asemănări și deosebiri între descoperirea gândurilor și psihanaliză 195

Concluzie 207

X. Sursele spirituale ale bolilor psihice 209
1. Falsa vinovăție 209
2. Falsa frică și falsa îngrijorare. 211
3. Absolutizarea relativului. 218
4. Falsele ritualuri 220
5. Agresivitatea perversă. 224
6. Pervertirea dorinței 226
7. Prețuirea excesivă de sine 233
8. Înjosirea bolnăvicioasă de sine 250
9. Relația patologică cu trupul. 253
10. Perturbarea relației cu celălalt. 255
11. Tristețea și akedia. 260
12. Falsa reprezentare a realității 271
13. Lipsa de iubire. 274
14. Iubirea care nu-i iubire. 277

XI. Terapeutică duhovnicească sau psihoterapie? . . 279

DIFUZARE:
S.C. Supergraph S.R.L.
Str. Ion Minulescu nr. 36, sector 3,
031216, București
Tel.: 021-320.61.19; fax: 021-319.10.84
e-mail: contact@supergraph.ro
www.librariasophia.ro
www.sophia.ro

Societatea de Difuzare SUPERGRAPH
vă oferă posibilitatea de a primi prin poștă
cele mai bune cărți de spiritualitate,
teologie, cultură religioasă, artă, filozofie
apărute la edituri de prestigiu.
Plata se face ramburs la primirea cărților;
taxele poștale sunt suportate de Supergraph.

Vă așteptăm la
LIBRĂRIA SOPHIA
str. Bibescu Vodă nr. 19,
040151, București, sector 4
(lângă Facultatea de Teologie)
tel. 021-336.10.00; 0722.266.618
www.librariasophia.ro

Sacrifică puțină vreme pentru a răsfoi cărțile noastre:
este cu neputință să nu găsești ceva
pe gustul și spre folosul tău!

PRINT multicolor
Str. Bucium nr. 34 Iași
tel.: 0232/211225
fax: 0232/211252
office@printmulticolor.ro
www.printmulticolor.ro
SERVICII TIPOGRAFICE COMPLETE

Când a făcut Dumnezeu pe om – zice ava Dorotei –, a sădit în el ceva dumnezeiesc, ca un gând mai fierbinte și luminos, având însușirea unei scântei ce luminează mintea și-i arată acesteia deosebirea binelui de rău. Aceasta se numește conștiință și ea este legea firii lui (...). Când conștiința noastră ne spune să facem ceva, și disprețuim glasul ei, și iarăși ne spune și nu facem, ci rămânem călcând-o pe ea, o astupăm, și nu mai poate să ne vorbească limpede de sub povara așezată asupra ei. Ci, ca o lampă afumată, începe să ne arate lucrurile mai încețoșat și mai întunecos; și din pricina înaintării păcatului nimeni nu-și mai poate vedea limpede fața sa, ci ca într-o apă tulburată de multe gunoaie. Așa ajungem să nu mai auzim cele ce ni le spune conștiința noastră, încât ne pare aproape că nici nu o mai avem. Dar nu e nimeni care să nu o aibă. Căci e ceva dumnezeiesc, precum am spus, și nu se pierde niciodată, ci pururea ne aduce aminte de ceea ce suntem datori.

editura Σοφία

www.sophia.ro
978-973-136-154-3
9 789731 361543